مباحث الرؤية والكلام
من عويصات علم الكلام

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısım Laleli
Yeni Kayıt No.
Eski Kayıt No. 2236

٢٢٣٦

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله على نعمائه والصلوة على افضل انبيائه وخير احبائه من آله واصحابه وبعد فهذه رسالة في مباحث الرؤية والكلام من عويصات مقاصد الكلام ورتبتها على ابلغ النظام مستعينا بالملك العلام ورتبتها على مطلبين المطلب الاول في الكلام وفيه ثلثة مباحث المبحث الاول في اثبات كونه متكلما وتعيين الكلام النفسي الذي يثبته اهل الحق ومغايرته للعبارات والعلم والارادة فنقول اتفق ارباب الملل والمذاهب على انه متكلم واستدلوا عليه بدليل نقلي هو المعتمد في هذا الباب وهو انه تواتر القول بذلك عن الانبياء فانهم يقولون انه اخبر بكذا وامر بكذا ونهى عن كذا وكل ذلك كلام قال في شرح المواقف فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه وهو اخبار عن كونه صادقا وهذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذا توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فاثبات الكلام به دور قلنا لا نسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنس الكلام الذي يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ولم يثبت كما ذكرناه المعجزة شيئا اخر فنقول المطلوب ههنا اثبات انه له كلاما مطلقا من غير نظر الى خصوصية الكلام وما يتوقف هو عليه من تصديق الله كلام مخصوص هو اخباره بصدق الرسول لم يكن مقصودا اثباته له تعالى ههنا ولا مما يتوقف على اثبات ذلك المطلوب حتى يكون دورا وتوقف اثبات المطلق على ثبوت الخاص له تعالى كما لا يخفى فليس كما سوهم فلا دور وقوله في الجواب انه معجزة خارجة عن قوة البشر ان اراد به انه معجزة خارجة عن قوة البشر مطلقا فلا نسلم ذلك لان الاعجاز لا ينافي كون المعجزة مقدورة البشر كما هو الحق من المذهب فمجرد الاعجاز لا يعلم كون المعجزة خارجة عن قوة البشر كما يدل عليه توصيف المعجزة خارجة عن قوة وان اراد انه معجزة خارجة عن قوة البشر قوة معتادة يكون هذا اعترافا بانه لا يلزم بمجرد الاعجاز كون المعجزة فعلا لله من غير تعلق قدرة العبد به وانه لا يعلم بمجرد اعجاز القران انه ليس كلام البشر وانه كلام خالق القوى والقدر وهو مخالف لما ذكره في حواشيه

لكشاف

لكشاف من انه يعلم باعجاز القران انه ليس كلام البشر وانه كلام خالق القوى والقدر فان قيل اخترنا الشق الثاني ولا مخالفة لان كون مجرد الاعجاز سببا للعلم بكون القران كلام الله تعالى لا ينافي جواز كون المعجزة مقدورة للعبد اذ الجواز الذاتي لا ينافي العلم العادي المتعلق بوقوع النقيض الاخر ومراده انه يعلم باعجاز القران علما عاديا انه كلام الله بناء على ان المعجزة لا يكون مقدورة عادة وان امكن كونها كذلك امكانا ذاتيا قلنا سلمنا ان القدرة المعتادة للبشر من جهة كونه بشرا لا يتعلق بخارق العادة ولكن لا نسلم عدم تعلق القدرة به مطلقا من جهة كونه نبيا بحسب العادة في خلق المعجزات اذ لم يعلم انه لم يجر خلق المعجزة المقدورة في ايدي الانبياء وظاهر انه ما دام هذا الاحتمال قائما لا يجزم بمجرد اعجاز القران بكونه كلام الله تعالى بل يحتاج في اثباته الى الشرع وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي وهو ان عدم التكلم عما من شانه اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال لكنا قررنا الدليل في شرح المقاصد وهو يدل على ان يكون القدرة من شرائط صحة الاتصاف بالكلام حتى اعتبر في تفسير ما من شانه القادر ايضا ولا يخفى انها ليست شرطا لصحة اتصاف الباري به اذ نسبة الباري الى الصفة بطريق الايجاب ولو فرضنا ان البارئ موجب مطلقا اي بالنسبة الى صفاته وغيرها ايضا لما فرض صح اتصافه بصفاته التي هي غير القدرة والارادة وكذا ليست شرطا لاتصاف العبد لان الكلام الذي اثبتوه صفة له تعالى هو الكلام النفسي الذي هو عبارة عن مدلول الكلام اللفظي وهو المراد بالكلام في قوله تعالى اتصافه بالكلام ولا شك ان اتصافه به لا يلزم ان يكون اختياريا فان مدلول قولنا العالم حادث اذا ارجعنا الله يقوم بانفسنا الكلام النفسي من غير قدرة عليه وكذا لا يلزم القدرة على غيره ايضا وهو ظاهر فان قلت قال هذا الفاضل في حواشيه لشرح العضد الكلام النفسي هو النسبة التامة الاخبارية والانشائية من حيث تستفاد بالكلام اللفظي لا من حيث انها يستفاد منه ولهذا كان قائما بنفس المتكلم دون السامع فانه يدل على انه يعتبر في كون القائم بنفس المتكلم الذي هو مدلول اللفظ كلاما ان يكون القائم بحيث يفيده المتكلم بالكلام اللفظي ولا شبهة ان

الافادة انما يتصور من القادر قلت مما ذكره من حيثية الافادة انما يعتبر في تسمية القايم
بالنفس المذكور كلاما لا في حقيقة الكلام النفسي كيف فانه صفة موجودة عندهم وحيثية
الافادة ليست موجودة فلا يعتبر في حقيقة الموجودة ومراده بقوله الكلام النفسي هو النسبة
التام مراده ان المسمى بالكلام النفسي هو النسبة التامة من تلك الحيثية ويكفي في النسبة الافادة
ما من متكلم ما ولو سلم اعتبارها في حقيقته او جعلها اضافة لازمة له فنقول المراد صحة الافادة
في الجملة من متكلم ما وهذا الوجه مما لا يخفى ضعفه لو لم يسلم الخصم صحة اتصافه بالكلام فان
كون مطلق الحيوة والعلم والقدرة مصححا للاتصاف به ممنوع فان حيوته تعالى مخالفة لحيوتنا فيجوز
ان يكون لخصوصية حيوتنا مدخل في تلك الصحة ولو سلم ذلك فلم لا يجوز ان يوجد مانع
من الاتصاف بالفعل ويكون المانع لازما له وبالصفة كمال لا ازيد منه في الكمال ور
لا يكون الخلو من الكلام بسبب وجود المانع المستلزم لكمال آخر ازيد ممتنع الاجتماع
معه نقصا قايلا هو الكمال حقيقة بل نقول يجوز ان يكون له صفة كمال ازيد منه في الكمال يتوقف
على عدمه ممتنعة الاجتماع معه وقوله والاتصاف باضداد الكلام نقص يرد عليه ان يقال ان للخصم
ان يقول لا نسلم كون الاتصاف بالكلام من شانه تعالى ولو سلم فلا نسلم كون عدم صفة من شيء
شانه الاتصاف بها مستلزما للاتصاف باضدادها فان الاجسام متفقة الحقيقة بالجزء
الحكم فيقبل كل منها ما يقبل الآخر من الالوان المتضادة مع ان بعضها الذي هو الشفاف
خال عن جميعها فيجوز ان لا يكون خلو الباري عن الكلام الذي كان من شانه الاتصاف
فرضا مستلزما للاتصاف باضداده التي هي السكوت والبكم الباطني الا ان يثبت كون
عدم الكلام عما من شانه الاتصاف به مستلزما لاحد تلك الضدين وهو ممنوع فان الساكت
لا بد له من القدرة على الكلام والبكم الباطني لا يخلو عن الآفة ونظرا الى ان الباري ليس قادرا
على الكلام الذي هو صفة وخال عن الآفة يجوز ان يخلو عن الكلام والاضداد مع كون
الاتصاف بالكلام من شانه فرضا وكذا نمنع صحة الاتصاف بالاضداد فان كون الاتصاف
ببعض الاعراض من شان شيء لا يستلزم صحة اتصافه باضداده بل لا منه حتى يلزم من عدمه
صحة اتصافه به فافهم وايضا لا نم كون الاتصاف بالسكوت الذي هو ضد الكلام نقصا

ثم

ثم انهم بعد ما اتفقوا في كونه متكلما اختلفوا في معنى المتكلم فقال المعتزلة معناه انه موجد للكلام
لا انه محل له فانهم جوزوا قيام كلام الله تعالى بغيره قال الفاضل الشريف في حواشي الكشاف
ويرد عليه ان المتكلم على قاعدة اللغة في المشتقات كالمتحرك والاسود من قام به الكلام
لا من اوجده فان قلت انما يرد على المعتزلة ما ذكر ان لو جعلوا الايجاد المذكور معنى حقيقيا للتكلم
واعترفوا بان المراد بما ورد في الشرع وتواتر اجماع الانبياء عليه من كونه متكلما وآمرا
بشيء وناهيا عن شيء ومخبرا بشيء معنى هذه الالفاظ معنى حقيقيا واعتقدوا ان ذلك
المعنى ايجاد الالفاظ والحروف في محالها وهو ممنوع لم لا يجوز ان يجعلوا ذلك معنى مجازيا
قلت لا ضرورة في العدول عن الحمل على المعنى الحقيقي لامكان ثبوت الكلام النفسي على
انا نقول المعنى المجازي المشهور اضافة الكلام الى موجده بكونه قاصدا معاني تلك الالفاظ
فان هذا المعنى لازم في الاكثر بمعنى القيام فيكون الاستعمال فيه استعمالا في لازم الموضوع
له ومجرد الايجاد لا يستلزم هذا المعنى حتى يكون استعمال المتكلم في موجد الالفاظ والحروف
في محالها استعمالا في المعنى المجازي المشهور والى ما ذكرنا اشار الفاضل التفتازاني في حواشيه
للكشاف حيث المفهوم من المتكلم من قام به الكلام وايجاد العرض في محل لا يوجب اتصاف
الموجد به ولا اضافته الى الموجد اضافة الكلام الى المتكلم يعني ان ايجاد العرض في محل لا يستلزم
اتصاف الموجد به حتى يمكن كون اطلاق المتكلم على الموجد في محل اطلاقا على فرد المعنى الحقيقي
من حيث هو فرد منه ويكون حقيقة فيه ولا يستلزم اضافته الى الموجد اضافة الكلام
الى المتكلم بكون المتكلم قاصدا معناه حتى يكون استعمال المتكلم في موجد الحروف في محالها
مطلقا استعمالا في المعنى المجازي المشهور ولا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم المتكلم
من اوجد الكلام ان المتكلم من اوجد الكلام قاصدا به معناه قال هذا الفاضل
في شرحه للعقايد ان المعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات
والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف
وانت خبير بان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف الباري بالاعراض
المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى كلامه واقول ربما يفهم من قوله ان المتحرك من قام به الحركة

لا من اوجدها ان معنى لفظ المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها اذ لو كان معناه ذلك
يصح اتصافه بالاعراض المخلوقة له ولا يخفى ضعفه لظهور ان ايجاد العرض في محل لا يقتضي
اتصاف الموجد به فكيف يلزم صحة اتصافه بالاعراض المخلوقة له ومنهم من تعسف وقال
اي كما يصح ان يحمل عليه المتكلم بمعنى موجد الكلام يصح ان يحمل عليه المتكيف والاسود ونظائرهما
بمعنى موجد الكيفية والسواد ونحو ذلك ثم بنى على ذلك التعسف فاعترض بان
اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة بهذا المعنى لما صح عقلا وجاز الاتصاف بالمتكلم
لورود الشرع به دون غيره بمجرد استبعاد ولا بعد وانت خبير بان ما حمل عليه قوله
اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له بعيد عن الاذهان السليمة فالوجه ان يقال
في تقرير كلامه ان لفظ المتحرك يطلق لغة على ما قام به الحركة ولا يطلق على موجدها
مطلقا كما يقتضيه كلامهم يعني اذ لا يطلق عليه حقيقة لا على طريقة انه معناه ولا نظرا الى
البطلان لظهور قاعدة المشتقات ولهذا لم يتعرض له ولا على طريقة انه فرد من معناه
اعني ما قام به الحركة وهو الذي تعرض له بقوله والا لصح اتصاف الباري بالاعراض
المخلوقة له اي وان اطلق عليه بناء على انه فرد مما قام به الحركة من جهة ان ايجاد العرض
في محل يستلزم اتصاف الموجد به لصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له وهذا موافق
لما نقلنا من هذا الفاضل من ان المفهوم من قام به الكلام وايجاد العرض في محل
لا يوجب اتصاف الموجد به فان قلت قاعدة اللغة في المشتقات يقتضي ان يكون مصدر
اسم الفاعل قائما بالفاعل لا قيام العرض به فاللازم منه ان يكون التكلم قائما بالمتكلم لا
قيام الكلام به فان المتبادر من قام به التعارض لا من قام به المرض كيف فلا يخالف
القاعدة وما ذكره المعتزلة مطابق لتلك القاعدة فان ايجاد الكلام قائم بالمتكلم بالمعنى
الذي ذكروه وان لم يقم الكلام به قلنا ما ذكرناه هو ان قاعدة اللغة في بعض المشتقات يقتضي
ان يكون العرض قائما بالفاعل مطلقا سواء كان ذلك اقتضاء اوليا كما في امثال الكلم
واسود او بتوسط ما يقتضيه كما في امثال المتكلم فان تلك القاعدة يقتضي ان يكون محل التكلم
والتحرك محلا للكلام والحركة وان اقتضاء تلك القاعدة قيام العرض بالفاعل انما هو بواسطة

ان مصدر اسم الفاعل من تلك الصيغة انما يقوم بالفاعل اذا قام العرض به لا انه يقتضيه اقتضاء
اوليا كما في مصادر الثلاثي هذا واعلم ان الاشاعرة جعلوا الكلام صفة له لما ذكروا من ان الاتصاف
بالتكلم لا يتصور الا بالاتصاف بالكلام ولما لم يكن الكلام اللفظي صفة له لتركبه من الاجزاء
الممتنع الاجتماع فالمتأخر عند وجود المتقدم معدوم والمتقدم عند وجود المتأخر منتف
فكل منهما حادث اذ القدم ينافي العدم سابقا ولاحقا وايضا كل منها مسبوق بالعدم
المقارن لوجود المتقدم فهو حادث قطعا والمتقدم لا يتقدمه الا بزمان يسير فهو حادث
ايضا وكذا المركب منهما وايضا الكلام اللفظي هو المركب من الحروف التي تعرض للاصوات
بسبب الالات فلا يكون الا من قبيل الكيفيات الجسمانية التي يمتنع عروضها الا للجسم لا للعقل
من الكلام اللفظي الا هذا فلذلك اثبتوا الكلام النفسي وهو مدلول الالفاظ والعبارات وقالوا
انه عبارة عن النسبة الاخبارية والانشائية مع تعلقاتها القائمة بنفس المتكلم المتصورة النسبة
وكون الكلام النفسي نسبة فضروري واما انها النسبة القائمة بالنفس فلانه لو لم يقم
بها لكانت هي الخارجية واللازم منتف اما الملازمة فلانها لا تخرج عنهما لان الثابت
ثابتا اما في النفس واما خارج النفس فاذا انتفى احدهما تعين الاخر واما انتفاء اللازم
فلان الخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين لان نسبة القيام الى زيد لو
ثبتت في الخارج ثبتت سواء عقل زيد والقيام ام لا وهذه يتوقف حصولها على
تعقل المفردين فتغايرتا هذا ما ذكره في شرح العضد وقيل المراد بالقيام بنفس المتكلم ان
يكون تلك النسبة صفة لها موجودة فيها وجودا اصيلا كالعلم والارادة وغيرهما وليس
المراد به ان يكون تلك النسبة معقولة حاصلة صورتها للقطع بان الموجود في نفس المتكلم لو
كان اصلا سوى طلب الصلوة وايجابها لا صورة ذلك كصورة السماء ولهذا يصح اتصاف
النفس بها طالبة والمراد بالخارجية ما يقابل ذلك وحقيقتها انها مع قطع النظر عما في
الذهن يقطع بان زيدا قائم مثلا فان قيل فعلى ما ذكرتم من المراد بالنسبة النفسية لا يلزم
توقفها على تعقل الطرفين قلنا افتقار النسبة الى الطرفين ضروري ولا يجوز ان يكون
القائم بالنفس الطرفين بوجودهما العيني بل بصورتهما العقلية وهو معنى التعقل واقول

في كل ما ذكر نظر اما ما ذكره في الشرح من قوله والكلام النفسي نسبة بين مفردين قائمة
بالمتكلم فان ارادوا بالقيام ان صورة النسبة قائمة بالمتكلم فهو قول بالصور والوجود
الذهني وهم لا يقولون به ولو فرضنا انه قصد بما ذكره تحقيق الكلام على ما هو الواقع
والمختار عنده لا على ما هو قاعدة مثبتة من الاشاعرة يلزم على ما ذكره ان لا يكون
الكلام النفسي صفة موجودة في الخارج اظلالها الا ناصلها في الوجود بل هي من
قبيل الموجودات الذهنية كما يدل عليه كلام الفاضل الشريف في حاشية
المطالع والكلام النفسي الذي ما ثبتوه من الموجودات الخارجية وان ارادوا ان النسبة
موجودة في النفس وجودا متاصلا كما يدل عليه كلام القائل فلا نم ان النسبة بين
المفردين من الموجودات الخارجية فان النسب غير الاكوان ليست من الموجودات عند المتكلمين وليست مهنا عند الحكماء ايضا ولذلك قالوا ان
نسبة القيام الى زيد بالحصول ليس الخارج ظرفا لوجودها بل ظرف لنفيها
ولو فرض كونها من الموجودات فلا شبهة ان المفرد القايم بالنفس قد يكون
معدوما كما في قوله تع ليس كمثله شي فلا يكون المركب من النسبة ومن مثل هذا المفرد
موجودا سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان النسبة صفة للنفس حتى يكون الكلام النفسي
صفة لها فان العاقل لا يعقل بان النسبة بين القايم المحكوم به وزيد المحكوم عليه صفة
للنفس كالعلم ولو سلم كونها صفة لها لكن لا نم كون الكلام النفسي صفة واحدة مع ان النسبة
يتعدد بحسب تعدد المنتسبين والمثبتون للنفسي جعلوه صفة واحدة فان قيل
قال بعض الاشاعرة انقسام الكلام الى الخبر والانشاء انما هو فيما لا يزال واما في
الازل فهو واحد خال عنها وقال الفاضل الشريف في شرح المواقف وهذا الكلام ليس
ببعيد جدا اذ هذان النوعان من الكلام النفسي واقسامها انواع اعتبارية انما تحصل
بحسب تعلقه بالاشياء فيجوز ان يوجد جنسهما بدونهما ومعها وقال البعض انه
واحد بحسب ذاته وانقسامه اليها وتعدده بحسب التعلق وان كان ذلك في الازل
ايضا فعلى هذين القولين لا يلزم كون الكلام النفسي نسبة مع المفردين ان لا يكون

از الصورة

الكلام النفسي بحسب ذاته موجودا واحدا ازليا ولذلك الفاضل يقول ان الكلام النفسي
نسبة مع المفردين انه باعتبار تعلقه بالاشياء نسبة فيجوز ان يكون باعتبار التعلق
نسبا متعددة غير موجودة فيكون باعتبار ذاته واحدا موجودا فان اعتبار التعلق
في انواعه الاعتبارية يقتضي تعدد تلك الانواع وعدميتها دون ذات الكلام النفسي
التي لم يعتبر فيها التعلق قلت لا شك ان كل عالم بالاوضاع اللغوية ان الكلام النفسي
الذي يسمى المتكلم باعتبار اتصافه به متكلما هو مدلول الكلام اللفظي وما يتعلق
اولا ثم نقصد افادته للسامع ثانيا ولا شك ايضا ان مدلول الكلام اللفظي الذي نتعقل
اولا ثم نقصد المتلفظ افادته ثانيا ليس غير النسب الخبرية والانشائية بل نفس
النسب فيكون هي الكلام النفسي وح لا يكون الامر الذي لا يكون في نفسه نسبة
كلاما نفسيا مدلولا للكلام اللفظي ونقول ان العالم بالوضع يعلم علما ضروريا انا
لو تلفظنا مثل قل هو الله احد وقصدنا افادة معناه للسامع فالكلام النفسي الذي
يجده المتلفظ في نفسه هو مدلول هذا اللفظ المقصود افادته ليس الا تلك النسب
لا امر كلي لا يكون في نفسه نسبة وظاهر ان الكلام القايم به تع الدال عليه هذا اللفظ المقصود
افادته ليس الا تلك النسب بلا فرق لظهور ان مدلول كلام واحد لا يتغير بمجرد تغير قائله
فان مدلول زيد قايم واحد سواء صدر عن الواجب او الممكن وهذا مما لا يمكن انكاره بل
نقول ان كون الجمل الخبرية والانشائية موضوعة للنسب من حيث هي مع مفرديها
لا لامر اخر غير النسبة في ذاته امر لا ينكره الا غير العارف باللغة فتسمية المتكلم
باعتبار اتصافه بامر لا يكون نسبة في نفسه يكون مخالفا للموضوع اللغوي فيكون
ما ارتكبوه مثل ما هو نوعه من كون معنى التكلم ايجاد الكلام اذ كل منهما مخالف
لقاعدة اللغة وقولهم الكلام النفسي خال في الازل عن الانواع الخمسة امر مشكل
وكذا قولهم ان النفس في الازل باعتبار التعلق لان نسبة القيام
الى زيد نسبة خبرية مثلا اضافة محضة باعتبار ذاتها وليس تحقق معنى الاضافة
فيها باعتبار جزئها الذي هو تعلق صفة ذات اضافة هي جزؤها كالرحم فان معناه

اراده متعلقه بالانعام على الخلق فان الاضافة فيه باعتبار جزئه الذي هو تعلق
الارادة لا باعتبار نفسه وح لا يكون انقسام الكلام النفسي اليهما انقسام ام غير
اضافة ويرد على القول الاول ايضا ان النسبة القائمة بالمتكلم التي حكم بكونها كلاما نفسيا
في مثل زيد قائم ليس معنى قيامها به قيام نفسها الذي يكون زيد باعتباره قائما في نفس
الامر فان اتصاف زيد بالقيام في نفس الامر انما هو باعتبار كون خارج النفس
ظرفا لنفس تلك النسبة وهذا الظرفية لا يتصور في صورة القيام بالنفس بل معناها قيام
صورة النسبة التي تطابق النسبة الخارجية ان كان الخارج ظرفا لتلك النسبة والا فلم
يكن ذات النسبة الخارجية قائمة بالمتكلم بكون القائم به صورتها ولا يتوهم عاقل ان بينهما — نسبه ح
لفرق غير الخارجية وصورتها بالذات وانما هو لو لم الكلام اللفظي قائم بنفس المتكلم واذا كان
القائم صورة النسبة الخارجية يكون النسب الخبرية قائمة به تع في الازل ايضا لا زليه
علم بالنسب الخارجية وكون العلم عند الاشعري صفة توجب تميزا هو عبارة عن الصور
في التصورات كما ذكره الفاضل الشريف في حاشية شرح العضد وح لا يكون كلامه
النفسي خاليا عن احد الانواع الخبرية كما زعم ابن سعيد ولو سلم كون الكلام النفسي
امرا ذاتا تعلق فلا نم وجوده في الخارج كما يدعونه فان الادلة القائمة على اتصاف الباري
به لا يدل على وجوده الخارجي وان الاتصاف والمدلولية والمفادية وعدم
كون قيامه به كقيام الاظلال والصور وكونه مثل قيام سائر انفس الاشياء وذواتها
لا يدل على وجوده فان هذه الامور يتحقق في المعدومات ايضا وليس وجوده من البد
يهيات المعلومة بالوجدان كوجود الارادة وليس لهم دليل يدل على وجوده غير ما
ذكرنا واما ما ذكره القائل من ان المراد بقيام النسبة بنفس المتكلم كون النسبة صفة موجودة
فيها وجودا متاصلا فان اراد بالوجود المتاصل الوجود الخارجي حقيقة فقد عرفت بطلان
وجود مثل النسب الخبرية مع ان هذا القائل صرح في المطول بان النسب ليست
موجودة في الخارج ويدل عليه كلامه في حاشية شرح العضد في هذا الموضع ايضا
وان اراد به الوجود المجازي اعني ما يكون بمنزلة الوجود فهو اعتراف بان الكلام

وليس هناك الا نسبة خارجية لكون الخارج ظرفا لنفسها وصورة تلك النسبة

النفسي الذي جعله عبارة عن النسبة الغير الموجودة غير موجود في الخارج وهو خلاف
مذهبهم وما ذكره من الدليل ما تم في الكلام الانشائي الطلبي دون الخبري وما ذكره
من ان القائم ليس صور النسبة بل نفسها فقد عرفت ما فيه وما يدل عليه كلام هذا
القائل ههنا من ان النسب ليست موجودة في الخارج مناف لظاهر قول الشارح
حيث قال الثابت ثبوتا اما في النفس او خارج النفس فلا داعي الى حدهما تعيين الاخر
فتامل هذا ما يتعلق باثبات كونه متكلما وتعيين الكلام النفسي على ما نقله علماؤه وهل
في بيان المغايرة للعبارات انه غير العبارات والالفاظ لانها تختلف بحسب الازمنة
والامكنة والاقوام بخلاف الكلام النفسي وفي بيان المغايرة للعلم في صورة الاخبار انه
قد يخبر الرجل عما لا يعلم بل يعلم خلافه او يشك فيه وهذا الفرق ليس بسديد لانه ان اريد
بالعلم العلم بمعنى اليقين او مطلق الاعتقاد فلا يلزم من مغايرته له ان يكون مغايرا
لمطلق العلم الشامل للتصور ايضا وان اريد مغايرته لمطلق العلم الشامل فالدليل لا يفيده
لانه يتصور الاخبار عما لا يعلم بهذا المعنى بل نقول لو اريد بالعلم اليقين او الاعتقاد
لا يكون الدليل مفيدا للمغايرة لان المراد بالمغايرة ههنا المغايرة لعلم الباري دون
مطلق العلم وظ ان الدليل لا يفيد كما لا يفيد المغايرة لمطلق العلم الشامل بلا فرق
لان الباري منزه عن الاخبار عما لا يعلم بكلا المعنيين قال بعض الافاضل
في الفرق بين العلم والكلام النفسي الذي هو الخبر ان الكلام النفسي يلزمه قصد الخطاب
اما مع النفس او مع الغير دون العلم فانه لا يكون فيه قصد خطاب وهذا في غاية الضعف
لانا بينا ان الكلام النفسي ما يتعقله المتكلم اولا ثم يتكلم لافادته وانه مدلول العبارات
والالفاظ التي يعبر بها عنه ولا شك عاقل بالوضع في ان مدلول الجمل الخبرية التي
يتكلم لافادته ليس الا النسب الخبرية مع الطرفين والاشبه في ان هذه النسب
مع الطرفين والاشبه في ان هذه النسب مع الطرفين ليست مما يلزمها قصد الخطاب
والاقرب في بيان الفرق ان يقال ان الكلام النفسي مدلول اللفظ والمفادية قصدا
وهو النسب المعلومة دون العلوم وفي بيان مغايرته للارادة في صورة الامر انه

قد يامر الرجل بالامر به كالمختبر لعبده انه هل يطيع ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار
دون اتيان المامور به وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه وهو قد يامره وهو
يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه وفيه نظر لعدم تحقق الا
رادة في تينك الصورتين لا يستلزم مغايرة الكلام النفسي الذي هو عبارة عن
مدلول الكلام اللفظي فان عدم تحقق الارادة في نفس الامر لا يقتضي عدم دلالة اللفظ
عليه وعدم قصد افادته باللفظ فيجوز ان يقصد باللفظ معنى الارادة ويدل اللفظ
عليه مع عدم تحقق هذا المعنى المدلول ويكون الكلام النفسي مفادا او مقصودا
افادته للمعنى طلب المامور ومدلولا وان لم يكن موجودا في نفس الامر وبمجرد ما ذكره
من تخلف تحقق الارادة عن لفظ الامر لا يعلم كون الكلام النفسي مغايرا للارادة الا
ان يتبين ان مدلول الامر فيما ذكره متحقق في نفس الامر ولا يتحقق الارادة وما ذكره
من قوله فان مقصوده مجرد الاختبار لا يفي بذلك بل نقول قوله دون الاتيان بالمامور به
يدل على الاعتراف بان مدلول الامر الذي هو الطلب ليس متحققا في نفس الامر لان
الارادة اي تصور ليس الا فعل من له الارادة لا بالنسبة الى فعل الغير لان الارادة انما يتعلق
المقدور وظاهر ان فعل الغير من حيث هو فعل الغير لا يكون مقدورا للعبد فلا يتعلق به ارادة
الامر سواء كان الامر معتذرا او مختبرا او لا فتخصيص الامر بتينك الصورتين وعدم
الاكتفاء بقوله كمن يامر الرجل بالامر به مما يدل على ان المراد بالارادة في قوله دون
الاتيان بالمامور به معنى الطلب فلعل عدم الاكتفاء بمطلق الامر للرجل والتعرض لتينك
الصورتين لظهور عدم تحقق الارادة فيهما بخلاف صورة مطلق الامر للرجل فان عدم
تحققها فيها خفي يحتاج الى البيان الذي ذكرناه وايضا لو تم الدليل المذكور لزم ان لا
يكون الطلب كلاما نفسيا لعدم تحقق الطلب في تينك الصورتين حقيقة كالارادة فيهما
فالاولى ان يقال في بيان المغايرة ان الرجل قد يامر اخر بان يفعل باختياره ولا شبهة
في ان هذا الفعل المطلوب صدوره من الغير باختياره ليس متعلقا لارادة ذلك الامر لما
بينا من ان الارادة انما يتعلق بالمقدور والفعل المطلوب حصوله من الغير باختياره ليس كذلك .

هو كذلك لا يكون مقدورا للعبد سواء قلنا ان قدرة العبد مؤثرة او كاسبة قال
في شرح المواقف بعد بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة بما بين الصورتين ولم يعترض
بان الموجود فيهما من الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة
فيهما قطعا ثم فرع على ذلك البيان قوله فاذن مدلول المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر
والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى وقال المص ولو قالت المعتزلة ان المعنى النفسي الذي يغاير العبارات
في الخبر والامر هو الارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا
لاعتقاد ارادة اي ارادة المتكلم بما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر
والامر ومغايرة لما يدل عليها به من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه علينا ان الرجل
قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد فلا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغايرا للارادة
كما يدعيه الاشاعرة لكني لم اجده في كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول العبارات في الخبر راجع
الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى الارادة للمامور به وفي النهي الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت
كلام نفسي مغاير لباقي الصفات واقول يرد على قوله ثم نزعم انه قديم لامتناع
قيام الحوادث بان يقال ان المعلوم لنا بالادلة التي ذكروها ان له تعالى صفة
مغايرة للعلم والارادة هي معنى نفسي يجده المتكلم في نفسه ويعبر عنه بالعبارات
وهو لا يقتضي ان يكون ذلك المعنى النفسي موجودا خارجيا حتى يتصور كونه قديما بل
نقول ان ما نجده في انفسنا ليس الا النسب الاخبارية في الخبر والطلبية في الامر وهي
موجودتين والوجدان لا يدل على وجود ما نجد في النفس الا اتصاف به لا وجدان الاتصاف
بالامور العدمية ليس محالا كيف فانهم لا يعدون مثل الفرح والغم من الموجودات
مع ان كل احد يجد في نفسه الاتصاف وان كل احد له ارجع الى وجدانه يجد نفسه
متصفا بالجهل بحقائق الامور ويرد على قوله لو قالت المعتزلة فان مراد الاشاعرة
بالمعنى النفسي الذي اثبتوا كونه صفة مغايرة للعلم والارادة هو المعنى الذي يجده في نفس المتكلم
ويدوره في خلده ويعبر المتكلم عنه ويقصد حصوله في نفس المخاطب وانه لا يشك في ان اللفظ

في الصورتين المذكورتين مستعمل في المعنى الذهني بتعقله المتكلم اولا ثم تكلم لافادة المخاطب
ولا شك ان ذلك المعنى المعبر عنه المقصود افادته للمخاطب ليس الارادة المذكورة كما انه
ليس ارادة الاتيان بالمأمور به وتحقق هذه الارادة في تينك الصورتين لا يستلزم
ان يكون هي المعبر عنها ولو كان للمعنى النفسي المعبر عنه المقصود بالافادة الذي هو المراد بالكلام
النفسي مغايرا لهذه الارادة ايضا ثبت مدعاهم ويكون ما ذكره في توجيه كلامهم بعيدا
ثم ان ملخص تقرير الفاضل الشريف كلام المواقف هو ان ما ذكرتم من بيان مغايرة الكلام النفسي
لصفتي العلم والارادة لا يتم لجواز ان يكون المعنى النفسي في تينك الصورتين الارادة المتعلقة
بفعل يكون سببا لما ذكر ومغايرة الارادة المتعلقة باتيان المأمور به وللعلم لا يستلزم مغايرته
للارادة المتعلقة بفعل كذلك وح يظهر ان ما نقله من الاعتراض على بيان مغايرة الكلام
النفسي للارادة في الامر ليس مما يتوهم اتحاده مع كلام المواقف الدال على انه يجوز ان
يكون المعنى النفسي الارادة المتعلقة بفعل يكون سببا لاعتقاد المخاطب بارادة المتكلم لما
امر به كما لا يتوهم اتحاد الاعتراض على بيان مغايرته للعلم في الخبر بان يقال ان الموجود من
تلك الصورة اظهار امر الخبر لا حقيقته وبما ذكرنا ظهر ان ما ذكره في شرح المقاصد من
ان كلام المواقف من تقرير ولو قالت المعتزلة ان ما يشعر به كلام بعض المعتزلة ح ان اللازم
وجود حقيقة الاخبار والطلب في الصورتين المذكورتين بل انما هو اظهارهما او تهيئتهما ليس
كما ينبغي ولعل هذا الفاضل قرر كلام المواقف هكذا وان المعنى القائم بالنفس في الصورتين
الارادة المذكورة دون حقيقة الطلب وحقيقة الاخبار فلا يكون فيهما الا صيغة الخبر والامر
فيكون حاصل كلامه على هذا التقرير ما قصده بعض المعتزلة لا مرادا لذلك البعض
بقوله انما هو اظهارهما او تهيئتهما ان الموجود فيهما صيغة الخبر والامر لا نفسهما امارة الخبر والامر
وما ذكره الفاضل الشريف من التقرير اولى لان مدار الاعتراض على تقرير شارح
المقاصد نفي تحقق حقيقة الامر والخبر وثبوت صيغتهما فقط ولا مدخل فيه للتعرض لكون
المعنى النفسي الارادة المذكورة ولذلك لم يتعرض له في كلام بعض المعتزلة والاعتراض
الذي نقله بقوله واعترض فلا يصح قول هذا الفاضل وانا قد وجدت في كلام بعض

المعتزلة ما يشعر بذلك ويصح قول شرح المواقف بل الموجود فيه ان مدلول العبارات
الخ وكانه اشار بهذا القول الى فساد قول شرح المقاصد وانا قد وجدت ما يشعر بذلك
بقي ههنا شيء وهو ان الفاضل الشريف نقل اعتراض بعض المعتزلة على بيان كون الكلام
النفسي مغايرا للارادة في الامر ولم ينقل اعتراضه على بيان كونه مغايرا للعلم في الخبر وكانه
غير مقبول عنده ولذلك لم ينقله الا ان مقتضى ما ذكره في بعض مصنفاته ان يكون هذا
الاعتراض متجها على ذلك البيان ايضا بيان ذلك انه قال في حاشيته لشرح الشمسية ان
طرفي الشرطية بعد حذف الادوات لا يكون قصد له لا حكم فيها ولا بد في القضية من الحكم
وعلى هذا القياس لا يكون الكلام خبرا حقيقة ما لم يتحقق الحكم وح يوجد في الصورة
المذكورة حقيقة الاخبار كما لا يوجد في الصورة الاخرى حقيقة الا بلا فرق واما بيان كون
الكلام واحدا فقالوا انه لو تعدد لاستند الى الذات اما بطريق الاختيار او الايجاب
وهما باطلان اما الاول فلان العدم لا يستند الى المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب
الى جميع الاعداد على السوية فيلزم وجود كلام غير متناه وهو ضعيف وعلى تقدير تمامه يلزم و
ان لا يتعدد انواع الكلام النفسي في الازل مع ان المذهب المشهور تنوعه اليها لان نسبة الذات
الى تلك الانواع ليست بالاختيار لان ما يكون اختياريا كما لا يكون قديما في صورة الموجود
كذلك لا يكون ازليا لو كان اعتباريا وان تلك الانواع وان فرض كونها باعتبار
تعلق الكلام الواحد لكن لا يتصور ان يكون ذلك التعلق بالاختيار لاستلزام كونه متجددا
غير ازلي لان الارادة لا تتعلق بالازلي سواء كان ذلك موجودا او اتصافا بامر اعتباري
ولما لم يكن النسبة بالاختيار يكون بالايجاب فيلزم ان يكون له انواع غير متناهية ونقول
ان اريد بقوله نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية ان نسبة الموجب الى جميع الاعداد
على السوية ان نسبة الموجب ممكنة وممتنعة على السوية فهو ممنوع لظهور ان الممتنع لا
يتصور صدوره عن الفاعل فكيف يكون نسبة الفاعل الى الممكن والممتنع الصدور عنه
على السوية وان اريد ان نسبته الى الاعداد الممكنة على السوية فعلى تقدير تسليم ذلك
فلا نم كون جميع الاعداد من الكلام والقدرة ممكنة لم لا يجوز ان يكون بعض المراتب

من اعداده مما تمكنه ويكون ما فوقها ممتنعه وح لا يلزم ثبوت ما لا يتناهى نعم ان مبنى ما
ذكروا ان يكون الاعداد متماثلة ولا يكون متمايزة بالحواص وهو في حيز المنع واقول قلت
لبعض مشاهير ديارنا حين قال في اثناء المجاورة ان الخبر المتواتر يوجب العلم دون
المشهور كيف يتصور القول بالتفرقة المذكورة من المتكلمين فانهم يقولون بتماثل الاعداد
والاشتراك في الاحكام ولا يقولون بتمايزها بخواص منوعة يترتب عليها التخالف في الاحكام
وهو يقتضي ان يكون عدد الاخبار في صورة المشهور موجبا لليقين كما يوجبه العدد الذي
في صورة التواتر ولا يكون عدد المتواتر موجبا له كالمشهور فلما القيت اليه هذه المغلطة
تحير واضطرب ولم يجد سبيلا ما ارتكب في حل المغلطة على مذهب الاشاعرة في غاية الظهور
لانهم يقولون الكل من عند الله ولا تاثير ولا مدخلية لشيء في شيء ومعنى ايجاب الخبر
المتواتر للعلم خلق الله العلم عقيب ذلك النوع من الخبر من غير تاثير ومدخلية للخبر فيه
فيجوز عندهم ان يخلقه عقيب الخبر المشهور والواحد ايضا الا ان عادته جرت في الخبر
المتواتر دون المشهور واما المعتزلة فان قالوا بان السؤال وارد من عند كلام ما
عليه كلام شارح المواقف في بيان ان العلم الواحد هل يجوز تعلقه بمعلومين ام لا فما ذكرنا يرد
عليهم لان استفادة العلم من الخبر المتواتر بطريق التوليد عندهم قال الامام الرازي ان الكلام
النفسي في الازل خبر ومرجع البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار بان فاعله يستحق الثواب
وتاركه العقاب والنهي على العكس على هذا القياس وقال عبد الله بن سعيد انه في الازل
ليس شيئا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال وقال امام الحرمين ان ثبوت الكلام
انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد السمع بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام قديم ثان ولم يمتنع
التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد متعلق بجميع المتعلقات كساير
الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى قال في شرح المقاصد
وهذا هو الاقرب ويرد على الكل ان هذه الاقسام اما ان يكون عبارة عن ذلك المعنى القديم
مع تعلقه بالاشياء وعلى ان يكون التعلق جزء من حقايقها واما ان يكون عبارة عن نفس المعنى بدون
اعتبار التعلق فيها والاول يستلزم ان لا يكون هذه الانواع كلام الله حقيقة لو التعلق لم يعتبر

في حقيقة كلامه الحقيقي بخلاف هذه الانواع والثاني يستلزم ان لا يتمايز هذه الانواع بحسب
ذواتها بل بحسب الامور الخارجية عنها وهي التعلق بالاشياء ولا يكون احتمال الصدق والكذب
وعدمه من لوازم ماهياتها وهذا مسفسط ظاهر ويرد على الاول والثالث انه يلزم ان يكون
الاخبار التي بمعنى المعنى كذبا ويرد على الاول ان ما ذكر لازم الامر والنهي لا حقيقتها ويرد على
على الثاني ان المعنى النفسي قبل الانقسام الى تلك الانواع اما ان يكون بحيث لو عبر عنه كان
المفهوم احدى النسب الاخبارية او الانشائية او لا والاول يستلزم ان يكون ذلك
المعنى احدى الانواع قبل الانقسام اليها والثاني يستلزم ان يكون ذلك معنى خاليا
عن معنى النسبة كالمفرد الخالي عن التركيب في زمان لا يكون مركبا في زمان آخر وان فرض تعلقه
بشيء وكذا المعنى الذي يكون لفظ خاليا عن افادة صحة السكوت عليه وافادة الفايدة
التامة في زمان لا يكون مفيدا لها في زمان آخر وقال في شرح المواقف ورد على مذهب
ابن سعيد انها انواع فلا يوجد دونها والجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه والجواب
منع ذلك في انواع تحصل بحسب التعلق يعني انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم
بل هي انواع اعتبارية يحصل بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها وهو بالتعلق
واقول الانصاف ان اقسام الكلام من الخبر والانشاء اقسام محصلة حقيقية متمايزة بالفصول
بذواتها لا اقسام تعتبرها العقل وتتميز بامر تعتبره تارة مقارنا له ولا يعتبره كذلك اخرى لاحتمال
كونها كذلك كاحتمال اقسام الحيوان التي تميزها بامور يعتبرها العقل تارة مقارنة للحيوان ويعتبرها
مجردة بالكلية اخرى وعلى ما ذكر يرتفع الوثوق باحكام العقل المبحث الثاني في كلام
الحق لعين الثابتين للكلام النفسي المخالف لساير الصفات اعلم ان ما يقوله المعتزلة في كلامه
تعالى وهو خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته
تعالى فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفسي المغاير
لساير الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه فصار محل
النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ
انما يفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ واما بالنسبة الينا فيكون نصبا

للدليل في غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القران مطلقا بلا تقييد بالنفسي واللفظي بحيث
يمكن حمله على حدوث الالفاظ لا يكون فيه حجة علينا الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزايد على
العلم والارادة لان على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه الالفاظ والعبارات ولا سبيل
لهم الى هذا البرهان هكذا قال في شرح المواقف ثم ذكر له لتهم الدالة على حدوث القرآن
لم نذكرها واجاب عنها ولا يخفى عليك ان سوق كلامه يدل على ان المعتزلة وان نصبوا
ادلتهم بالنسبة الينا كالحنابلة الا ان ذلك في الحقيقة نصب الدليل في غير محل النزاع وقال
وقال في حاشية الكشاف اعلم ان المص يستدل بهذه الاوصاف على حدوث هذه العبارات
المنظومة ردا على الحنابلة ومن يجري مجريهم فانهم زعموا ان هذه الحروف والكلمات قديمة
قايمة بذاته تع لا على القايلين بالكلام النفسي انتهى ايدل على ان صاحب الكشاف لم يقصد
بما ذكره من الاستدلال على حدوث القرآن الرد على اهل السنة بل على الحنابلة والظاهر ان ما ذكره
من الادلة التي ذكرها في شرح المواقف في معرض الرد على اهل السنة ما قصد به صاحب الكشاف
الاستدلال على حدوث القرآن مطلقا ردا على اهل السنة ايضا كما ذكره مشايخ المولة
في ذلك المعرض واما داوب صاحب الكشاف في ذلك الكتاب لاتباعهم والمبالغة
في التشبث بكلمات مشايخ في رد اقوال اهل السنة والمناسب لتعصبه كون مطمح نظره
اظهار رد اقوال اهل السنة ان يطوي كلامه على منوال شيخ لا على ما هو الحق في المناظرة
ولعل مراد الفاضل الشريف بقوله ردا على الحنابلة ان الرد لا يترتب الا على الحنابلة بل كل
ما يدل على الغرض يستعملا في معنى الغاية مجازا فان قلت لما لم يكن القرآن مثبتا بالشرع
الا موصوفا بصفات توجب حدوثه لم يكن القرآن الا الموصوف بها قلت لو سلم صحة اثبات
القرآن بالشرع فلا نسلم ان لا يكون اثباته مطلقا الا موصوفا بها بل ذلك هو القران اللفظي
دون كل ما يطلق عليه القرآن ثم اعلم ان لهم دليلا عقليا ونقليا على هذا المطلب اما المعقول
الذي ذكره في شرح المواقف فوجهان الاول ان الامر والخبر في الازل ولا مامور ولا سامع
فيه سفه فكيف يتصور ثبوته له وكذا الحال في ساير اقسام الطلب فان صدورها بدون
وجود المطلوب منه سفه بل نقول صدور جميع اقسام الكلام بدون تحقق السامع سفه

او المقصود

اذ المقصود منها افادة السامع النسب الخبرية او الانشائية وهذا لا يتصور بدون السامع
فيكون صدورها خاليا عن الغاية المقصودة فيكون سفها والثاني انه لو كان كلامه قديما
لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات لانه يكون كالعلم في ان تعلقه بمتعلق يكون
لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به
ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يامر به وان ينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه
بالافعال كلها فيكون كل فعل مامورا به ومنهيا عنه معا هف قال في شرح المواقف وقد وقع
في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب
تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به كالعلم واقول الحكم بان ما وقع في بعض النسخ سهو لولا نجح
ان للقدرة تعلقين تعلق بالنسبة الى جميع الممكنات وهذا التعلق هو الذي اراده
بقولهم نسبة القدرة الى الوجود والعدم على السوية ولاحظوه في حكمهم ان القدرة تعم
جميع الممكنات وهو مقتضى ذاتها لا يحتاج فيه الى انضمام الارادة وتعلق ببعض الممكنات
وهو الذي يحتاج الى انضمام الارادة وما ذكره ههنا التعلق الاول وهو كتعلق العلم في التعميم
بجميع ما يصلح له وما ذكره فيما بعد هو التعلق الثاني فلا غبار على ما ذكر في النسخ والجواب
عن الدليل الاول ان ذلك السفه الذي لو عينوه انما هو في الكلام اللفظي واما الكلام النفسي فلا سفه
فيه كطلب التعلم من ابن سيولد قال الفاضل الشريف ويتجه عليه ان ما يجده هنا في باطنه
هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن ليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه
سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شي محال وما ذكره
الفاضل ظاهر لمن له قلب سليم لو لا ان يك عاقل في ان الطالب يعلم ان فايدة الطلب
اي اتيان المط منه المط مما لا يتصور حين كون المط منه معدوما بل انما يتصور ذلك
بعد الوجود وان طلبه في زمان لا يتصور فايدة فيه بل في زمان لم يقع علمه به سفه بلا شبهة
لا يقال لو صح هذا يلزم ان لا يامرنا الرسول بشي ولا ينهانا عنه ولو امرنا حجب لي وجدانك
فيمن اشرف على الموت وقال لقومه قولوا لابني الذي سيولد ان اباك قد امرك بالاشتغال
بالعلوم علمت ان المتحقق نفس الطلب لا العزم عليه لانا نقول لا شبهة ان الامر

ولا نزيا ناه

والنهي معاً وليس النهي الا كذلك فان اريد بقولهم يلزم ان لا يامر تأمل انه يلزم ان لا يتحقق في حقنا طلب الفعل او الترك المطلق الذي يراد بصيغة الامر مجازاً اعني الطلب العام للطلب بالفعل المتعلق بالحاضرين والطلب الذي ليس بالفعل فلا نم انه لا يتحقق لانه يجوز ان يراد بصيغ الطلب النازلة في حق المكلف مطلق الطلب الشامل للطلب بالفعل المتعلق بالحاضر والطلب بالقوة فيقع المراد بالامر في حقنا من ذلك الطلب في وجودنا دون زمان الامر ويقع في حق الحاضرين وقت وجودهم وان اريد ان لا يتحقق في حقنا الطلب بالفعل وجود الصيغة فمسلم ولا اشكال فيه لانه يكفي في كون العباد مكلفة وقوع ما اريد بتلك الصيغ في حقهم وذلك لا يقتضي ان يكون المراد بها معناها الحقيقي اعني الطلب بالفعل وما ذكره من انه وجدان فليس بصحيح في الوجه الصحيح فما ذكره شاهد على ان المتحقق فيه العزم على الطلب تخيلاً وانما نشأ غلط من اتحاد الوجدان وشهادة على تحقق نفس الطلب من اراد التلفظ قد اشترك وظنه انه على حقيقة وليس كذلك بل هو مجاز وتنزيل القوة من منزلة الطلب منزلة الطلب ثم اعلم انه لا شك ان الطلب القديم الذي ليس من الامور الاختيارية بل من الامور المستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب ليس مما يتصور اتصافه بالسفه والعبث وان فرض خلوه في الازل عن الغاية لان الموصوف بهما الافعال الاختيارية التي من شانها كونها معللة بالاغراض او تتبعها الحكم والمصالح وان لم يكن من شانه ذلك كافعال الله تعالى لو افرض خلوها عن الغرض او الاشتمال على الحكم والمصالح وما ان الطلب الذي اثبته اهل الحق هو معنى قديم مستند بطريق الايجاب لا من الافعال الاختيارية فلا يتعدد خلوه عن الغاية في الازل لا يلزم السفه والعبث الذين من صفات الافعال الاختيارية ولهذا تقرر هذا فنقول ان منع ثبوت السفه وهو مستند بطلب التعلم من ابن سينولد وهو الكافي في هذا المقام يكون ابطال السند المذكور ابطالا للسند الاخص لما ذكرنا يصلح للسندية وان قصد ابطال المقدمة القائلة وجود الامر في الازل بدون وجود المامور به سفه كما يستدل عليه بما يدل عليه العبارة يمكن ان يجاب عنه بتغيير الدليل لما ذكرنا ثم ان تفرقة اهل الحق بين النفسي واللفظي بان الدليل المذكور يتم في اللفظي دون النفسي محل بحث لانه يمكن ان يقال لا نم استلزام ازلية الكلام اللفظي الخلو

عن الغاية مطلقا حتى يلزم العبث والسفه وغايته انه يستلزم الخلو عن الغاية التي يترتب على الكلام اللفظي فيما لا يزال اعني الاتيان بالمامور به وافادة السامع مثلا ولا نم انحصار فائدة ايجاد اللفظ فيه فيجوز ان يترتب على ذلك على تقدير حدوثه ولا بد لنفي ذلك من دليل قال والجواب عن التعلق ان الشيء القديم الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة القديمة فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام ايضا من مخصص وبعد الكلام فيلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون الاخر كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصلح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل انتهى كلامه اقول سياق كلامه يقتضي ان يحمل دلالة الوجه الثاني على دلالته على حدوث اللفظي ويقال ان قوله ان الشيء القديم الى آخره لبيان ان الدليل لا يجري في الكلام النفسي بل في اللفظي وهذا مشكل لعدم دلالة هذا الوجه على حدوث اللفظ ايضا اظهر من ان يخفى فان الكلام اللفظي الذي نفرض قدمه ليس الا الكلام اللفظي المخصوص الذي يشتمل على الاوامر المخصوصة بالافعال التي يتعلق بها والنواهي المخصوصة بالافعال التي يتعلق بها ولا يصح كل من هذين المخصوصين بمتعلقهما ان يتعلق بمتعلق الاخر لظهور ان لفظ صلوا لا يتعلق بما يتعلق به لفظ لا تشركوا ولا يلزم من تعلق كل لفظ قائم به بما يصلح ان يتعلق به ان يكون كل فعل مامورا به ومنهيا عنه انما يلزم ذلك ان لو صح تعلق اللفظ القائم به المتعلق بفعل المامور بما تعلق به الاخر من لفظ النهي وصح تعلق اللفظ القائم به المتعلق بالمنهي عنه بما تعلق به لفظ الامر او كان المفروض قيام كلمة لفظ صالح للتعلق بالفعل على احد الوجهين من جهة النهي او من جهة الامر وقدمه وكلاهما ظاهر البطلان اما الاول فظ واما الثاني فلان الكلام في الكلام اللفظي الذي يقوم مدلوله الذي يسميه بكلام النفس والطلب في صورتي الامر والنهي ويسمونه بالارادة والكراهة فيهما وظاهر ان اللفظ الدال على ذلك الطلب القائم به ليس كل لفظ صالح للتعلق بالفعل المطلوب على احد الوجهين بل اللفظ المخصوص الدال

على الطلب القائم به بالفعل المتعلق بالفعل على الوجه المخصوص وظهر ان الطلب ليس طلبا لكل
فعل على وجه الامر والنهي معا بل لواحد منهما فيكون اللفظ القديم المفروض هو اللفظ المخصوص
الدال على ذلك الطلب فقط ثم نقول ان قول المستدل صح في كل فعل ان يامر به وان
ينهى عنه ان اراد به انه صح ان يتحقق حقيقة الامر والنهي معا فلا نسلم ذلك فان كون الحسن
والقبح شرعيين لا يستلزم الا ان يصح كون صيغة الامر او النهي بدلا احديها من الاخرى
فان حقيقتهما ومدلولهما الحقيقي هو الطلب فاذا لم يتصور اجتماع طلب الفعل والترك
كيف يتصور اجتماع مدلولهما حال تحقق مدلولهما ولا شبهة ان القائم بالباري تع فرضا
هو حقيقة الامر والنهي المتحقق مدلولهما لا مجرد صيغتهما الدالتين على الطلب من غير
تحقق هناك وان اراد انه صح في كل فعل ان يامر وينهى عنه بدلا احدهما عن الاخر فلا انكار
فيه ولا يلزم ان يكون كل ما مورا به ومنهيا عنه معا ونقول قوله ويعود الكلام اليه ويلزم
التسلسل يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون هناك صفة ثالثة غير الارادة لا يكون نسبتها الى
جميع ما يصح ان يتعلق به الكلام على السوية بان يكون لذاتها خصوصية بما يتعلق به الكلام
ما يصح ان يتعلق به دون جميع ما يصلح ان يتعلق به فيرجح تلك الخصوصية تعلقه ببعض ما يصلح
ان يتعلق به وح لا يلزم التسلسل لكن ترجيحها بسبب تعلقها ببعض ما يصلح ان يتعلق به
حتى يحتاج الى مرجح اخر بل ترجيحها بخصوصية ذاتها التي لم يكن لها استواء النسبة الى
جميع ما يصلح ان يتعلق به الكلام ويرد على قوله تعلق الكلام ببعضها ان يقال الكلام ان
نسبة الكلام الى كل ما يصلح تعلقه به على السوية فلا بد له من مرجح ويلزم التسلسل ايضا
على هذا التقدير لا معنى لكون تعلقه بالبعض لذاته وان لم يكن كذلك بل كان لذاته
متعلقا بالفعل كالصلوة دون ضده وهو تركها كان طلب الفعل واجبا وطلب تركه ممتنعا
وهو باطل لان الحسن والقبح شرعيان فكما يجوز ان يكون فعل الصلوة مطلوبا يجوز
ان يكون تركها مطلوبا ايضا ولا يتصور ان يقال فيه ما يقال في تعلق الارادة لذاتها من ان الوجوب
بالاختيار يحقق الاختيار ونقول ايضا القول بان تعلق الكلام ببعض ما يصح ان يتعلق به

لذاته كالارادة قول بالمتناقضين لان معنى صحة التعلق بالشي وامكانه ان لا يكون التعلق مقتضى
ذات ما يصح اتصافه بالتعلق اذ معنى الامكان المقابل للوجوب وهو معنى الامكان الذي
هو من جهات القضايا ولا فرق بينهما الا في الخصوص والعموم كما صرح به الفاضل الشريف
في بعض مصنفاته ولا شك ان معنى امكان الوجود والعدم ان لا تقتضي الماهية شيئا
منهما فعلى هذا القياس معنى صحة التعلق بالفعل والترك ان لا يقتضي التعلق بهما وليس
المراد بالامكان والصحة في قوله تعلق الكلام ببعض دون بعض اي ما يصح تعلقه ببعض دون
بعض الامكان العام المقيد بجانب الثبوت لان الترك والفعل مندرجان فيما يصح
التعلق به ونقول ايضا ان الاشاعرة اذا جوزوا كون صفة الكلام متعلقة لذاتها ببعض
ما يصح ان يتعلق به دون بعض يلزمهم ان يجوزوا كون الماهية مقتضية لوجودها مع
صحة اتصافها بالعدم ولا فرق بين الوجود والعدم اللذين يصح اتصاف الماهية باحدهما
بدلا من الاخر وبين تعلق الكلام بالفعل او الترك وتعلق الارادة بهذا الضد او ذلك الضد
في ان كل واحد منهما صحة اتصاف الشي باحد المتقابلين بدلا من الاخر فاذا لم ينافِ العلة
الثانية لعلية ما له الصحة لترجيح خصوصية احدى الصفتين من التعلقين لم ينافِ الصحة
الاولى لعلية الماهية لترجيح الوجود وخصوصية الصفة مما لا مدخل له في جواز الترجيح بها
وح يلزمهم انسداد باب اثبات الصانع واما الادلة المنقولة فوجوه الاول القران
ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وهذا اشارة الى القران ولقوله تعالى وانه لذكر لك
ولقومك والضمير عائد الى القران وكل ذكر محدث لقوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من ربهم
محدث وقوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على ان كل ذكر محدث
لان المحدث وان كان صفة للذكر الا ان في المركبات التقييدية اشارة الى النسب
الخبرية فهي بذلك الاعتبار تحتمل الصدق والكذب وان لم يحتملهما باعتبار مفهومهما وبلا حظة
تلك النسبة الخبرية التي اشير اليها في ذكر محدث جعلا دليلين للكبرى ولا يخفى عليك
ان هذا الدليل انما يدل على ان الذكر الاتي المنزل على الرسول محدث ولا يدل على ان كل
فرد من افراد الذكر محدث فانه يجوز ان يكون بعض افراد الذكر قديما قائما بالباري

بنفسه قابل للاتيان والنزول لامتناع نزوله ويكون بعض اجزائه المماثل لذلك الفرد القديم
المشترك معه في صحة اطلاق القرآن عليه اعني الفرد الآتي المنزل على الرسول بنزول محلة حادثا
فعلى هذا لا يدل ما ذكروه على الكلام اللفظي مطلقا حادث كما انه لا يدل على ان النفسي حادث
وايضا لم لا يجوز ان يكون يحدث صفة مقيدة مثل قولك اتى زيدا من رجل عالم الاكرم
فهذا لا يدل على ان كل رجل عالم وكذا الاول والثاني قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وصاحب المواقف
سها في نقل الآية فقال الثاني قوله تعالى انما امرنا اذا اردنا شيئا ان نقول له كن فيكون
لان نظم الآية في سورة النحل على ما نقلناه اولا وفي سورة يس على ما نقلناه ثانيا واشار الى
بحرى في شرحه الى كون ما ذكره في المواقف سهوا نقل الآيتين على ما نقلناه وعدل عما نقله المولى
وانا اتعجب من الفاضل الشريف حيث نبه على كون ما وقع في بعض من النسخ من لفظ القدرة
سهوا ولم ينبه على كون ما نقله من نظم الآية سهوا وكانه تركه لظهوره وتقول في وجه الاستدلال
بالآيتين ان المعنى ان الله اذا اراد شيئا يقول له كن فيكون قوله كن وهو قسم من الكلام
متاخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له ويكون حاصلا قبل وجود الشيء
لدلالة الفاء على الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث لان التاخر الزماني عن
الشيء يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال واما التقدم
الزماني على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر ايضا دلالته على الحدوث هذا اذا كان
اذا شرطية واما اذا كانت ظرفية فتوجيهه ان يقال ان قولنا مبتدأ واذا اردناه
ظرف زمان له دال على الاستقبال لان اذا موضوعة له وان نقول خبر المبتدأ وهو في تاويل
المصدر كانه قيل انا قولنا لشيء حين اردناه وهو قولنا له كن واذا كان قول كن
هو الامر الواقع في زمان الاستقبال يكون حادثا فيه فان قلت يمكن ان يستدل بالآيتين على قدم الكلام بان يقال انهما تدل على ان مصدر كل الحوادث قول كن فلو كان
كن من الحوادث لكان له قول آخر هو كن فيتسلسل فلا بد ان يكون كن قديما فيكون سائر
كلامه ايضا قديما اذ لا قائل بالفصل قلنا المراد شيئا هو الشيء الذي يكون ايجاده

بطريق الامر والقول لا لكل الحوادث ولا يلزم ان يكون كن من تلك الحوادث حتى يلزم
ان يكون ايجاده بكن فيلزم التسلسل ثم نقول ان جعل هذا الكلام مجازا عن سرعة الايجاد
وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد
اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى
مزاولة عمل واستعمال آلة وقيل ليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين
مقرونا بالعلم والقدرة وهو الذي اختاره اكثر المفسرين وذهب اليه صاحب الكشاف
مع حرصه على ابطال كلام ائمتنا وسعيه في التشبث بما يمكن ان يتشبث به لم يكن للمعتزلة
في الآيتين حجة علينا ولا يكون فيهما دلالة على حدوث شيء من اللفظي والنفسي وان
قيل انه حقيقة وانه تعالى اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان
لم يمتنع تكوينها بغيرها وجعل اذا ههنا للاستمرار كما في قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا الآية
وقيل معنى الآية اذا استمر ارادته وتعلقها بايجاد الحادث في الازل فان هذا الاستمرار
ثم مبنا في تعلق الارادة وقيل اذا وان كان للاستقبال الا انه لم يرد منا ذلك المعنى
بل يستعمل في مجرد التعلق الشرطي فان الامور الازلية التي نسبتها الى جميع الازمنة
على السوية وليس لها اختصاص بزمان دون زمان اذا عبر عنها بما يدل على اختصاصها
به يصرف الكلام عن ظاهره كما قيل مثله في قوله تعالى انا ارسلنا كذا وقيل ليس يلزم
ان يكون الجزاء متاخرا بالزمان عن الشرط ولذلك يصح ان يقال ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود وقيل الفاء في فيكون ليس للتعقيب الزماني بل لمجرد الترتيب
العقلي والتاخر الذاتي فانها ربما يستعمل فيه كما يقال وجد السواد فقام بالمحل وان
القيام ليس متاخرا بالزمان عن الوجود ولم يكن فيما ذكروه دلالة على حدوث الكلام
لا اللفظي ولا النفسي وما ذكره في المواقف من ان الآيتين تدلان على حدوث اللفظ الذي
لا منازع فيه يدل على انه حمل الآيتين على ما يتبادر منهما كلمة كن على نفس اللفظ
وجعل اذا للاستقبال والفاء للتعقيب الزماني وهو مشكل لان حدوث اللفظ
وان كان جائزا لكن في غير ذات الله واما فيها فلا ومقتضى الآية على تقدير ان

ان يحمل على ما يحمل عليه حدوث اللفظ في ذات الله لان الجزاء هو المتكلم بقول كن او معنى
ان يقول له كن ان يتكلم بكن فيلزم حدوث اللفظ فيه تعالى والوجه الثالث قوله تعالى
واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان ماض فيكون هذا القول واقعا في هذا الزمان مختصا بزمان
معين والمختص بزمان معين محدث والقول بان هذا انما يدل على حدوث اللفظي دون النفسي
كما وقع في المواقف مشكل ايضا لانه دال على حدوث التكلم وتجدده وهو يستلزم حدوث
صفة الكلام القائم به اللهم الا ان يحمل التكلم في الآيتين على معنى ايجاد الكلام وهو انك
مر جوابه عنه فتأمل ويمكن ان يقال في الجواب عن هذا الوجه بان المراد مقارنة مطلق الطلب
لزمان معين هو زمان ظهور اللفظ الدال على ذلك الطلب لا الظرف الحقيقية وقائم
ان التقديم يقارن جميع الازمنة وتخصيص المقارنة ههنا لخصوصية ذلك الزمان الظاهر
فيه لفظ اسجدوا لكون الطلب والدال عليه من اللفظ ظاهرين للملائكة فيه دون سائر
الازمان والوجه الرابع كتاب احكمت آياته ثم فصلت فانه يدل على ان القران مركب
من الآيات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا والجواب ان المراد بالكتاب الفرد
المنزل لا كل فرد من القران فلا يكون ما ذكره دالا على حدوث اللفظي مطلقا كما لا يدل
على النفسي والوجه الخامس قوله تعالى حتى يسمع كلام الله فانه يدل على ان كلامه مسموع
فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا والجواب المراد بكلام الله هو المنزل
لا الفرد القائم به تعالى ولا شك في حدوثه ولا يلزم منه ان يكون كل فرد من اللفظي
حادثا كما لا يلزم ان يكون النفسي حادثا والوجه السادس قوله تعالى انا انزلناه قرآنا
عربيا فانه يدل على ان كلام الله تعالى يكون عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا وذلك
دليل الحدوث هكذا قال في شرح المواقف وانت خبير بانه ان اراد بقوله ان كلام الله
يكون عربيا اه ان نوع القران اللفظي قد يوجد في ضمن اللفظي العربي وقد يوجد في
ضمن العبري او ان الفرد اللفظي للقران قد يكون عربيا وقد يكون عبريا ففساده واضح
لان نوع القران ليس الا هذا المؤلف المخصوص المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة مع
قطع النظر عن تعين محله وانما وضع لفظ القرآن لهذا النوع ولا ينفك عن العربية

ولا يحتمل

ولا يحتمل ان يكون عبريا تارة اخرى وكذا الحال في الفرد اللفظي الذي اخترعه الله في لسان
الملك او النبي ليس الا عربيا ولا يحتمل ان يكون عبريا وان اراد ان الكلام اللفظي قد يكون
عبريا وقد يكون عربيا فما ذكره لا يفيده اصلا لانه لا يدل الا على ان اللفظي المخصوص يتوارد
عليه ويتصف بالعربية في بعض افراده وقد يتحقق في ضمن العبري ويتصف بالعبرية في ضمن
بعض افراده وهذا لا يقتضي حدوث مطلق اللفظي الا لو ثبت ان العربية والعبرية
متجددتان وهو ممنوع فان من يزعم ان اللفظي قديم يقول بازليتهما والوجه السابع
ان القران معجز اجماعا ويجب مقارنته للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون
حادثا مع حدوثها وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص
له بذلك المدعي وتصديقه والجواب ان المعجز المتحدى به هو هذا المؤلف المخصوص الكلي
المتعدد الافراد بحسب تعدد محاله مع قطع النظر عن خصوصية المحل لا خصوصية الفرد
من حيث هي خصوصية بان يكون لتلك الخصوصية والتشخص الناشي من المحل مدخل في
الاعجاز والتحدي ولا شك انه يكفي في اعجاز ذلك الكلي حدوث فرد منه ومقارنته
للدعوى ولا يلزم ان يكون كل فرد منه حادثا ومقارنا للدعوى ويجوز ان يكون الفرد
القائم بالرسول حادثا مقارنا للدعوى ويكون بعض افراده قديما قائما بالباري
وبعضه الآخر حادثا سابقا على الدعوى كالقائم بجبرائيل قبل الانزال وفي قوله وان لم
يكن حادثا مقارنا لها يكون قديما سابقا عليها منع ظاهر لجواز ان يكون حادثا سابقا
عليها ويجب ان يجعل ذلك مبنيا على ان لا قائل بالفصل والوجه الثامن ان الله وصف
القران بانه منزل وتنزيل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل
على الصفات القديمة بذاته والوجه التاسع قوله عليه السلام يا رب القرآن العظيم
ويا رب طه ويس فانه مربوب كلا وبعضا والمربوب محدث اتفاقا وجوابها
ان المراد ان القران الذي ظهر بيد الرسول وحامله جبرائيل هو منزل وتنزيل ومربوب
وليس المراد ان كل افراده كذلك فلا يلزم ان يكون كل فرد من اللفظي والنفسي حادثا
والوجه العاشر ان الله تعالى اخبر بلفظ الماضي نحو انا انزلناه انا ارسلناه وكذا

انه لا انتزال ولا ارتياب في الازل فلو كان كلاما قديما لكان كذبا لان الاخبار بالوقوع
في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل والجواب ان تلك الاخبار متروكة
الظاهر ولم يرد بها المعنى الحقيقي بل الحكمة اقتضت التعبير بتلك الالفاظ فعلى هذا لا يدل
ما ذكر على حدوث اللفظ ايضا ولا يخفى عليك انه لو سلم دلالة ما ذكر على حدوث اللفظ
ينبغي ان يسلم دلالته على حدوث النفسي بلا فرق فتسليم الاولى دون الثانية كما في
المواقف تحكم بيان ذلك انه اما ان يسلم كون المعنى ومعاني تلك الاخبار الحقيقية
مرادة منها اولا فعلى الثاني لا يلزم حدوث الالفاظ ايضا بديهة وعلى الاول حدوث
النفسي ايضا لان معنى المضي يكون معتبرا في المعنى النفسي ح اذ ليس النفسي الا مدلول
اللفظي وما يعبر عنه به ولو كان المعنى النفسي المعتبر فيه معنى المضي ازليا لكان النفسي
كاذبا بالعدم الماضي بالنسبة الى الازل والوجه الحادي عشر النسخ حق باجماع الامة وواقع
في القران وهو رفع او انتهاء ولا يتصور شيء منهما في القديم لان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه
والجواب ليس المراد بالرفع والانتهاء الازال وانتهاء ما يظن من تعلق الطلب المستقبل
بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن بقاء التعلق الماضي في المستقبل وليس المراد
زوال ذات الطلب واللفظ وانتهائهما ثم ان المص اجاب عن الكل بانا نحمل على حدوث
اللفظ دون المعنى وما ذكره يشعر بان الادلة المذكورة اظهر في حدوث اللفظ من حدوث
النفسي ولا يخفى على المنصف ان الامر ليس كذلك في الدليلين الاخيرين اما الدليل
العاشر فانه لا فرق بين النفسي واللفظي في عدم الدلالة على حدوثهما في نفس الامر
ودلالتهما عليه بحسب الظاهر واما الحادي عشر فلان النسخ بحسب الشرع على ما عرفوه
ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي آخر مقتضيا خلاف حكمه وهو يقتضي ان يكون
الارتفاع او الانتهاء في حكم الدليل الشرعي الذي هو المعنى النفسي لا في الدليل الشرعي الدال
على ذلك الحكم هذا واعلم ان ما ذكره في المواقف من الادلة العقلية وبعض النقلية على
الوجه الذي ذكره مما يخالف ما قاله الفاضل الشريف في حاشية الكشاف اعلم
ان للمعتزلة على حدوث القرآن دليلا عقليا وهو تركبه من اجزاء ممتنعة الاجتماع

ودليلا

ودليلا سمعيا هو نحو قوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث فالاول استدلال
بما علم اتصافه به عقلا والثاني استدلال عليه بما ورد في الشرع ودل على حدوثه لا على
اتصافه بما يوجب حدوثه كما توهم هذا القائل وقوله وهو تركبه يشعر بانحصار
الدليل العقلي في التركيب المذكور وهو ينافي لما ذكر في ذلك الكتاب من قوله
واما المعقول فوجهان ولعل المراد وهو نحو تركبه وايضا جعل التركيب المذكور
مستفادا من العقل في الحاشية وجعل في شرح المواقف مستفادا من الادلة
النقلية حيث قال احكمت اياته ثم فصلت فانه يدل على ان القران مركب من الايات
التي هي اجزاء متعاقبة فانه تصريح بان تركبه من الاجزاء المتعاقبة مما يستدل عليه بالدليل
النقلي والظاهر انه بنى ما ذكره في الحاشية ان القران امر حسي يعلم تركبه من الاجزاء
بلا استعانة بالشرع واقول فرق بين كون القران الذي كلام الله مركبا وبين كون
هذا المؤلف المشار اليه مركبا فان الاحكام تختلف باختلاف العنوان وكون
الحكم الثاني مستفادا من الحس لا يستلزم ان يكون الاول مستفادا منه ومن
حكم بان الحكم بتركبه من تلك الاجزاء شرعي جعل عنوان الحكم مفهوم القران الذي
هو كلام الله كما هو الذي قصدوا اثباته في الكتب الكلامية واوردوا في اثباته الدليل
النقلي وهو مراد صاحب المواقف ولذلك اورد تلك الآية في اثباته واعلم
ان ما اورده في الحاشية من قوله وهو نحو وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ان
اراد به انحصار دليلهم السمعي فيما ورد في الشرع ودل على حدوثه مثل قوله تعالى
وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث فلا نم ذلك فانهم استدلوا بادلة نقلية تدل
على اتصافه بصفات توجب حدوثه كما ذكر تلك الادلة في المواقف وهي التي تدل
على انزاله وتنزيله وكونه مسموعا ومقروا وان اراد ان دليلهم السمعي هو نحو ذلك
في مجرد استفادة الحدوث منه وان لم يكن تلك الاستفادة بالذات فبطلان
قوله لا على اتصافه بما يوجب حدوثه مما لا يخفى وانا اتعجب من هذا الفاضل انه
سلم اولا كون الانزال والتنزيل وما اردفهما به صاحب الكشاف في خطبته والاعلى

حدوث القران وان المصنف استدل بها على حدوث القران لظهار المذهب ولاشبهة
ان هذه الصفات مما يستفاد من الشرع لا يمكن انكاره ولذلك خص السؤال بعدم
الاستفادة من الشرع بالتاليف والتنظيم دون سايرهما ولاشبهة ان الاعتراف
اعتراف بان بعض الدليل السمعي لهم يدل على اتصافه بما يوجب حدوثه وانكاره ثانيا
يخالفه هذا هي الكلمات الدايرة في السنة القوم ولصاحب المواقف كلام
ههنا نقل محصوله في شرح المواقف وهو ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ
واخرى على الامر القايم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم
الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما
تسمى كلاما لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة عنده ايضا لكنها
ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم
اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه
كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء و
المحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب
حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ
والمعنى جميعا قايما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ
في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة
الالات فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون
حدوث اللفظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا
اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيقته وقال الفاضل الشريف وهذا المحمل
من كلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولاشبهة
في انه اقرب الى الاحكام الدينية الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة **واقول**
لاشبهة ان المقروء حقيقة ما قام باللسان من الاصوات المكتسبة للعبد او المخترعة

لله

لله القايمة به بل بان الملك لا المعنى النفسي والفرد اللفظي القايمين به تعالى ولما
حكم بكون الكلام اللفظي القايم به تعالى مقروءا حقيقة حيث قال وهو مقروء بالالسن
كما يدل عليه سوق كلامه علم ان مراده باللفظ القايم بالباري الذي حكم بكونه مقروا بالالسن
ماهية ذلك الفرد القايم به لا نفس الفرد من حيث هي لظهور انه لا يكون حالا في الالسنة
فان الحال فيه فرد آخر مماثل له في الماهية فان الصفة الواحدة بالشخص كيف يتصور
حلولها في زمان واحد في المحلين ولما الماهية النوعية للفظ فيجوز حلولها في في ضمن الفرد
الحال فيه كما يجوز قيامها بذات الباري تعالى في ضمن الفرد القايم به تعالى ويحتمل ان
يريد بالقراءة والكتابة والحفظ معانيها الظاهرة ويريد بقوله وهو غير الكتابة والقراءة
الخ انه اي نوع الكلام اللفظي القايم به ليس نفس الكتابة والقراءة حتى يلزم حدوثه
كما يلزم تلك الانواع ويريد بالتلفظ في قوله يجب حملها على حدوثه معناه الظاهر
ويحتمل ان يراد بالكتابة النقوش والصور وبالقراءة الصوت الجزئي الحال في اللسان
الذي اخترعه الله فيه او اكتسبه العبد بقدرة الكاسبة وبالحفظ الصور المخزونة
في الخيال وبالتلفظ القراءة بهذا المعنى ويريد بكون القايم به غيرها ان ماهية
ذلك الفرد القايم به ليس عينها وعدم عينية الكتابة ظاهر واما عدم عينية الكتابة
القراءة والحفظ فلان الاصوات الحالة التي اريدت بالقراءة وصورها التي اريدت
بالحفظ جزئيات بخلاف تلك الماهية وفيما ذكره بحث من وجوه الاول ان
حمل جل الادلة على حدوث التلفظ بعيد عن الاذهان السليمة سيما اذا حمل التلفظ
على معناه الظاهر فان المرفوع ليس تلفظ القران بل نفسه وما اتفقوا عليه من حدوثه
هو نفس المرفوع وكذا النسخ انتهاء تعلق الطلب اذ رفعه كما سبق لا ارتفاع
التلفظ او انتهاؤه وايضا الدليل الثاني لا يدل على حدوث اللفظ والتلفظ وسوق
كلامه يدل على انه محمول على حدوثهما معا فتامل فان قلت ان الدليل الاول
المعقول يفيد حدوث اللفظ لان اللفظ ليس للافادة الى طبقة كثيرة ولذلك
قالوا من لطف الله احداث الموضوعات اللغوية فانه لما علم حاجة الناس الى التعريف

بعضهم بعضا ما في انفسهم في امر معاشهم في المعاملات والمشاركات وامر معادهم
لافادة المعرفة والاحكام اقدرهم على الصوت وتقطيعه على وجه يدل على ما في النفس
بسهولة ولا شك ان الافادة انما تتصور للموجود ولو كان اللفظ ازليا لخلو
في الازل عن ترتب فايدته له لعدم المخاطب فيكون عبثا والتلفظ به سفها فلا
وجه لحمل كلام الاشعري على ما حمله عليه قلت ما ذكر من فايدة اللفظ انما هو بالنظر
الى صدور اللفظ بطريق الاختيار ولذلك قيل احداث الموضوعات واما بالنظر
الى وجود اللفظ بطريق الايجاب كما هو اللازم لكون الكلام اللفظي ازليا قايما
به فلا لان المعلل بالاغراض والحكم هو الفعل الاختياري دون المستند
بطريق الايجاب ولو لم يتعلق الازلي بالحكمة والغرض فخلوه عنهما لا يكون عبثا
وايضا العبث ما يخلو عن الحكمة اصلا والكلام الازلي لم يخل عنهما الا في الازل
واما فيما لا يزال فكلا فان قلت ما ذكره سابقا في الاجوبة الاجمالية في ادلة المعتزلة
على حدوث القران من حملها على حدوث اللفظ ينافي اختيار كون الكلام اللفظي
قديما قايما به تعالى قلت ما ذكره اولا مبني على ما اختاره القدماء من كون اللفظي
حادثا او يكون المراد باللفظ هناك اللفظ القايم باللسان دون مطلقه والثاني
انه لا شك ان نسبة الذات الى جميع الالفاظ الموضوعة لطلب الفعل وطلب
ترك على السوية مثل كلوا ولا تاكلوا كيف فان حسن الفعل وقبحه شرعيان عندهم
وانهم يجوزون ان يامر بفعل وينهى عنه ويجوزون ان ينسخ الكتاب ويأتي بدله
كتاب آخر ناسخ له وان لم يكن واقعا لتابيد ديننا فعلى هذا يكون اختصاص بعض
الالفاظ به دون بعض بسبب تعلق الطلب بالفعل دون الترك وتعلق ارادة
في الازل بايجاد لفظ دال على ذلك الطلب في ذلك دون اللفظ الدال
على الترك ولكن شبهته ان الطلب كما يمكن ان يتعلق بالفعل يمكن ان يتعلق بالترك
لما ذكرنا من كون الحسن والقبح شرعيين وكذا الارادة كما يمكن ان يتعلق باللفظ
الدال على طلب الفعل يمكن ان يتعلق باللفظ الدال على طلب الترك واذا

امكن

امكن عدم ما يتوقف عليه قيام بعض الالفاظ بالنظر الى ذات الواجب امكن
عدم قيامه به نظرا اليها فح يمكن ان يخلو عن الكمال الذي اتصف به بسبب اتصافه
بتلك الالفاظ التي هي صفة كمالية لان جميع صفاته كذلك والخلو عن الكمال الممكن نقص
فيلزم امكان النقص له تعالى فتامل والثالث ان كلام الله حقيقة على ما اختاره
يكون عبارة عن مولد الكمالات والتراكيب من غير اعتبار الهيئات والصور الحاصلتين
من التقديم والتاخير الزمانيين وهو يستلزم ان لا يكفر من يقول بقرائة الكلام المركب
من تلك الكلمات حال كون كلماته مهملات وتراكيبه من الهذيانات كالفاتحة
مثل الحمد لله رب العالمين تحريفا يكون الفاظه مهملة وتركيبا يكون المركب من الهذ
يانات وكعدم اعجاز كلامه الحقيقي اذ لا شك عاقل عالم باوضاع اللغة ان لترتيب
الحروف والكلمات مدخلا في افادة المعاني التي يتوقف عليها البلاغة التي بها
الاعجاز وكعدم دلالة كلامه الحقيقي على شيء هو المقصود لان للهيئة مدخلا في الدلالة
على ذلك المقصود حتى لو غير تلك الهيئة لم يكن دالا على شيء او يكون دالا على شيء
غير مقصود من ذلك الكلام ولو لم يكن الهيئة معتبرة في حقيقة كلامه كان الدال
اعني مجموع المدلول والهيئة خارجة عن حقيقة كلامه فلا يكون كلامه الحقيقي دالا
على شيء هو المقصود مع ان جميع العلماء متفقون بان لكلامه الحقيقي خواص ومزايا
والرابع ان في القران الفاظا مكررة كما في سورة الرحمن فلو كان تلك الالفاظ قايمة
بالباري تعالى مع عدم ترتبها يلزم اجتماع الامثال في محل واحد والخامس انه ثبت
ان دلالة الالفاظ على المعاني الوضعية ليست بحسب ذواتها بل بسبب الوضع
الاختياري الحاصل فيما لا يزال فيكون تلك الالفاظ خالية في الازل عن الدلالة على
المعنى فيلزم ان يكون الالفاظ القرآنية مهملات في الازل ويكون قيامها به فيه كقيام
لفظ حسق وعسق وهذا قول لا يجترء عليه مسلم بل لا يتفوه به من له ادنى حسكة والسادس
ان العقل لا يفرق بين قيام الالفاظ مترتبة وبين قيام الحركات بلا تقدم فاذا
جوز ذلك في الالفاظ وقيل ان امتناع قيامها بلا ترتب ليست لذاتها

بل لعدم مساعدة الآلة فاذا قام بغير لا يحتاج في الاتصاف الى الآلة يجوز ان يقوم
به بلا ترتيب جوزان لا يكون امتناع قيام الحركات بلا ترتيب امتناعا ذاتيا وجوز
كون امتناعه امتناعا غيريا حاصلا بسبب عدم مساعدة الآلة وهذه سفسطة
ظاهرة ولو فرضنا جواز القيام بلا ترتيب فتجويز بقاء الحروف الحاصلة بتقطيع
الاصوات الى الابد ودوامها من الازل الى الابد وقيام حقيقة الكيفية الحاصلة
للنفس الضروري بحضرة المقدسة عن جميع شوائب المادة والكيفيات الجسمانية
ارتكاب على ما يقبله العقول السليمة والطباع المستقيمة فان قيل ليس كلامه من جنس كلامنا
حتى يكون من قبيل الصوت بل هو مخالف له في الحقيقة قلنا فعلى هذا يلزمه تلك
اللوازم الفاسدة الكثيرة التي هرب عنها والرابع ان لاضافة الكلام الى الله تعالى معان
الاول بمعنى القيام وكون الكلام صفة له والثاني كون معنى الكلام اللفظي مقصودا
افادته للخطاب في طلبه كونه تع مخبرا او آمرا وناهيا بما فيه من الاخبار والاوامر والنواهي
والثالث كون الكلام مخلوق الله ومخترعه من غير مدخلية الغير فيه كسبا وايجادا
ومن لا يقول بقيام اللفظ به ويقول بحدوثه كيف يقول بان كونه كلام الله بالمعنى
الاول من ضرورات الدين وكيف يقول بكون التحدي والمعارضة بكلام الله بهذا
المعنى وكيف يقول بان المقروء والمحفوظ كلامه بهذا المعنى بل يقول بانه كلام الله بالمعنيين
الاخيرين فلا يلزم تلك المفاسد الكثيرة على تقدير حدوث اللفظي هذا واعلم ان الفاضل
التفتازاني ابطل كلام المواقف في شرح المقاصد والتلويح بما ذكرنا من لزوم قيام
الصوت الذي هو من خواص الاجسام والمفهوم مما ذكره في شرح العقائد ان المانع
من القيام بذاته لزوم الترتيب بين اجزاء الكلام اللفظي حتى لو جاز القيام بلا ترتيب
كان كلام المواقف جديرا بالاعتبار عليه والصحيح ما ذكره في ذينك الكتابين واعلم
انه ينبغي ان يحمل الكلام على النفسي فيما نقل من الحديث من ان القرآن كلام الله
غير مخلوق ان صح كونه حديثا وانما قلنا ان صح لانه ذكر الصغاني فيما جمع من الموضوعات
ان هذا الحديث موضوع وانا اتعجب ان اهل السنة يستدلوا به خلق القرآن ونحوه

اجابوا

اجابوا بان المخلوق بمعنى المفترى ولم يتفطن الفريقان بكونه موضوعا وايضا يجب ان يحمل
عليه لفظ القرآن فيما نقل في مناظرة ابي حنيفة مع ابي يوسف ستة اشهر واستقرار
رايهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر **المبحث الثالث** في امتناع الكذب
عليه تع اتفق الكل على انه يمتنع الكذب عليه فان قلت كيف يتصور الاتفاق في
امتناع الكذب مع ان الاشاعرة قالوا بشمول قدرته بجميع الممكنات التي من جملتها
الخبر الكاذب لان معنى القدرة الامكان الفعل والترك وصرح الفاضل الشريف
في شرح المواقف في مباحث الثواب والعقاب اجب عليه تعالى ام لا بنفي استحالة الكذب
له مستندا بانه من جملة الممكنات التي يشملها قدرته وان الجبائي ذهب الى ان
قبح الافعال وحسنها ليس لذاتها ولا لصفة لازمة لها بل لوجوه واعتبارات غير لازمة
قلت لم يرد بالامتناع الذاتي المقابل للامكان الذاتي بل مطلق الامتناع بالغير ايضا
والامكان المعتبر في معنى القدرة هو الامكان الذاتي فان معنى كون الخبر الكاذب
مقدورا له انه اذا نظر الى ذاته مع قطع النظر عما سواها ومقتضياتها جوز العقل ان يفعل
وان يترك وهذا المعنى لا ينافي ان يستحيل احدهما نظرا الى الغير المقتضي فان الاشاعرة
والجبائي وان قالوا بامكان صدور الكذب عنه نظرا الى ذات الخبر الكاذب لكنهم يقولون
بالمانع الصارف عن قوله وهو كونه سببا للاخلال بالنظام الذي ليس مقتضيات
ذاته وبالنظر الى ذلك الصارف يمتنع صدوره عنه تع امتناعا بالغير وان كان
ممكنا بالنظر الى ذاته وهذا كما قالوا انه لو سلم قبح الاشياء وبالنسبة اليه تع فالقدرة مثاله ح
عليها لا ينافي امتناع صدورها عنه نظرا الى وجود الصارف عنه وعدم الداعي وان
كان ممكنا في نفسه فان قلت الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وصدور الكذب
عنه يستلزم المحال لانه اما ان لا يعلم كونه كذبا فهو جهل واما ان يعلم فيفعله سفه فلا يكون
صدور الكذب عنه ممكنا قلت انما يلزم السفه ان لو كان فعل الكذب قبيحا وعلم
قبحه واما اذا لم يكن قبيحا كما هو مذهبنا فلا سفه في فعله وان استدل عليه بكون الفعل
المذكور خاليا عن الفائدة ومستلزما للمفسدة فنقول لا نم ان الفعل الخالي عن الفائدة

سفه محال فان افعال الله لا يجب تعليلها بالفوايد عندنا وان الممكن ربما يستلزم
المح بسبب الغير فان استلزام الفعل للمفسدة في صورة صدور الكذب عنه
ليس الا امرا ناشيا عن الغير وليس من مقتضيات ذات الخبر الكاذب اذ لا يرد
على موجب الكاذب الذي هو السبب للاختلال ليس من مقتضيات الخبر فانه
يجوز عند العقلاء ان يتلفظ بخبر كاذب ولا يجري على موجبه احد ثم ان المعتزلة
استدلوا على المط بوجهين الاول ان الكذب في الكلام الذي هو من قبيل الا
فعال عندهم قبيح وهو لا يفعل القبيح اي يمتنع ان يفعله وهو مبني على اصلهم الفاسد
من اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها بالنسبة الى الله تعالى والثاني ان
صدور الكذب عنه مناف لمصلحة العالم اذ لو جاز ذلك لجاز ان يخلق الكذب في النبي
فلا يتميز النبي عن المتنبي ويرتفع المصالح المتعلقة بمتابعة النبي ومجانبة المتنبي
وكل ما هو مناف لمصلحة العالم يمتنع صدوره عنه لان الاصلح واجب عليه ولا يخفى عليك
ان جواز خلق الكذب مطلقا وهو الذي نفي عنه اتفاقا لا يستلزم جواز خلق الكذب
في النبي اذ العام لا يستلزم الخاص ولا يمكن ان يقال لا فرق بين جواز خلق الكذب
في شخص وبين خلقه في شخص آخر فاذا جاز في احدهما جاز في الآخر بالضرورة وخصوص
كون الشخص غير نبي مما لا مدخل له في الجواز لان المراد بالجواز ههنا سلب مطلق الامتناع
الذي ادعى نبوته واستدل عليه بالوجوه المذكورة ولا شك ان الشخص الذي يكون
خلق الكذب فيه منافيا لمصلحة العالم لا يتصور فيه سلب الامتناع بهذا المعنى بخلاف
الشخص الذي لا يكون خلقه فيه كذلك فلا يلزم من جواز خلقه في مثل هذا الشخص
جوازه في النبي ع م بهذا المعنى للفرق الظاهر بينهما فلا يلزم مما ذكره امتناع الكذب
عنه تع مطلقا واجيب عن شبهتهم هذه بما ثبت عندنا ان الاصلح ليس واجبا عليه
واستدل الاصحاب على الامتناع بثلثة اوجه الاول ان الكذب على انه نقص والنقص
على الله محال اجماعا وايضا يلزم ان يكون احدنا اكمل منه في بعض الاوقات الذي
يتصف بالصدق فيه قال في شرح المواقف هذا الوجه انما يدل على ان الكلام

النفسي

النفسي الذي هو صفة قائمة به يكون صادقا ولا يلزم النقصان في صفاته تع مع كمال
صفاتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان
مقصودة وانت خبير بان دلالة ما ذكروه على الصدق في الصفة محل بحث
على مقتضى ما ذكروه في مغايرة الخبر للعلم لانهم جوزوا تحقق الخبر بدون العلم والتصديق
بمدلوله وقالوا يجوز ان يخبر عما يعلم ويصدق بخلاف مدلول الخبر وح يكون الخبر متحققا
في صورة الخبر الكاذب الذي يعلم خلاف مدلوله ولا شبهة ان المتحقق في هذه الصورة
تصور مدلول الخبر لا الحكم المتعلق بمدلوله ولو فرضنا قيام مدلول الخبر الكاذب به تعالى
لا يلزم منه الا تجدد قيام النسبة التامة به تع لا الحكم الغير المطابق للواقع المتعلق
بتلك النسبة وهذا القيام انما يستلزم مطلق التصور المتعلق بتلك النسبة
سواء كان تصوريا او تصديقيا ولا يلزم من هذا القيام النقص فان صور
جميع الكواذب حاصلة فينا مع انه لا نحكم بخلاف مدلولاته ولا نقص فيه ولما كان لقايل
ان يقول خلق الكاذب ايضا نقص في فعله ويعود المحذور اشار الى دفعه بقوله
واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي في الافعال فيه فان النقص ح
هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا
المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي
بلزوم النقص في افعاله تع والظاهر انه لا حاجة ههنا الى تعدد سؤال وجواب
يكون ما قاله صاحب المواقف ردا عليه بل الظاهر ان ما ذكره اعتراض على الدليل
ابتداء وهو عين ما ذكره امام الحرمين في رده حيث قال لا يمكن التمسك
في تنزه الرب تع عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح بعينه
وهو الذي ذكره صاحب التلخيص ايضا حيث قال الحكم بان الكذب نقص ان
كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا فالوجه ان يقال انه لو جاز كذبه
لكان ازليا لامتناع قيام الحوادث به وح يمتنع زواله لان ما ثبت قدمه
يمتنع عدمه واللازم بط والا لامتنع صدقه وهو بط لان من علم شيئا يمكنه

ان يخبر عنه على ما هو به قال في شرح المواقف وهذا الوجه ايضا انما يتم في الكلام النفسي
دون اللفظي واقول فيه بحث من وجوه الاول انه قد سبق ان الكلام واحد عندهم
وانما ينقسم الى الخبر وغيره باعتبار التعلق فيكون التعلق معتبرا في الخبر وهو
امر اعتباري فلا يكون الخبر الكاذب الذي اعتبر في ماهيته الامر الاعتباري الا اعتباريا
فكيف يتصور كونه قديما لانه قسم من الموجود ولا يمكن ان يحمل القديم على معنى الازلي
العام للاعتباري الغير المتجدد لان حكمهم بان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه انما هو على
القديم الذي هو قسم من الموجود دون مطلق الازلي لان بعض الازليات العدمية
يجوز زوالها كعدم الحادث الازلي وايضا قوله لقوله لا يقوم الحادث بذاته انما
يصح في الحادث الذي هو قسم من الموجود دون الامر الاعتباري المتجدد فلا يلزم من عدم
كون الخبر قديما ان يكون حادثا هو غير جايز القيام بذاته تع لجواز ان يكون متجددا كان
بعض المتجددات يجوز قيامه به والثاني ان قوله لان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه
على ما هو به بالضرورة في حيز المنع لان امكان الخبر انما ثبت لمن لا يقتضي ذاته كذبه وامكن
زوال الكذب عنه واما من يقتضي كذبه فرضا ويمتنع زوال الكذب عنه بالنظر الى ذاته
فلا يلزم ان يمكن له الخبر على ما هو به فضلا عن كون العلم بذلك الامكان ضروريا ونظير ذلك
منعهم امكان العلم بانه عالم بامر على تقدير امتناع علمه بنفسه وهو مما ذكر في شرح المواقف
في بيان عموم علمه تع بالاشياء والثالث انه ان اراد بقوله ان من علم شيئا امكن له ان يخبر
عنه على ما هو به ان من علم شيئا علما تصديقيا متعلقا بالحكم على ذلك الشيء بمعنى الوقوع
او اللاوقوع المقابل لما اشتمل عليه الخبر الكاذب من الحكم بذلك المعنى يمنع ان لا يمكن
له الخبر الصادق اذ الخبر الكاذب الذي يعلم خلافه علما تصديقيا خال عن الحكم
بمعنى الايقاع ان كان هذا العلم في زمان الخبر الكاذب كما هو اللايق بشان علمه
العام لجميع الاشياء وليس حصوله في الخبر الا حصولا تصوريا ومثل هذا الخبر الحاصل
على هذا الوجه يجوز ان يجتمع مع الخبر المشتمل على الحكم المعلوم علما تصديقيا فان التصور
لا يضاد التصديق فعلى تقدير قدم الخبر الكاذب على هذا الوجه وامتناع زواله

يجوز ان

يجوز ان يجتمع مع الخبر الصادق ولئن اريد العلم التصديقي المتعلق بالحكم المشتمل عليه
الخبر الكاذب فلا نسلم انه يستلزم مقتضى ذاته او يمنع سلب اللازم بناء على انه
يجوز ان يكون الخبر الصادق خاليا عن حكم المخبر بمعنى الايقاع ويكون الحاصل في الخبر
مجرد تصور الوقوع امكان الخبر الصادق وسيتضح ما مر من كون الكاذب صح فلا يلزم
زوال الخبر الكاذب في الاخبار على ما هو به على هذا الوجه وان اراد ان من علم شيئا
علما مطلقا وان كان ذلك علما تصوريا متعلقا بنفسه او احواله فلا نسلم انه يمكن له ان
يخبر عنه على ما هو به فان في امكان الخبر المذكور لا بد من امكان تصور المحمول والنسبة
وامكان الحكم المتعلق بوقوع النسبة او لا وقوعها ان كان المراد بالخبر المقارن للحكم
وظاهر ان مجرد تصور الموضوع او تصور وقوع النسبة لا يستلزم امكان الخبر
عنه على ما هو به وان سلم امكانه فلا تضاد بينه وبين الخبر الكاذب ان كان حصوله حصولا علي ج
تصوريا كما هو المفروض في الباري تع لتنزهه عن الجهل كما ظهر ذلك مما تقدم على هذا
البحث وان كان المراد بالخبر الصادق مطلق الخبر وان كان ذلك تصوريا فلا تضاد
بينه وبين الخبر الكاذب سواء كان هذا عاما ايضا او تصديقيا وبالجملة ما ذكره انما
يتم ان لو كان حصول الخبر الكاذب على وجه التصديق وكان المراد بالعلم في قوله فان
من علم شيئا العلم التصديقي وكان العلم التصديقي بشيء مطلقا يستلزم الخبر عنه على ما
هو به مصدقا به وظاهر ان التصديق بالخبر الكاذب لا يلزم امكان تصديقه بخلاف
الخبر الكاذب حتى يمكن له ان يخبر على ما يطابق علمه بل اللازم هو العلم بالموضوع وسائر
ما لا بد منه في مطلق الخبر فلا يلزم من العلم بالشيء والذي يستلزمه الخبر امكان الخبر
على ما هو به وان قرر الدليل هكذا لو جاز الخبر الكاذب اي الخبر الذي يقارن الحكم
بوقوع النسبة التي يشملها لكان قديما يمتنع زواله ويمتنع الصدق واللازم باطل
لانه يمكن ان يعلم الاشياء على ما هو به وكل شخص يمكن له هذا العلم يمكن ان يخبر على ما هو به
فنقول هذا يقتضي تخصيص الدعوى ببعض افراد الخبر الكاذب فان الخبر الكاذب
يتحقق في صورة العلم والحكم بخلاف الخبر الكاذب عندهم كما سبق ومثل هذا الخبر

تخرج عن المدعى ح وايضا يكون المدعى اوضح من الدليل ح لغو بطلان عدم حكم احد بكونه
غير مطابق للواقع في الظهور بحيث لا يخفى على اكثر العوام بخلاف الدليل المذكور
المشتمل على المقدمات الخفية وايضا ان لوحظ في هذا الدليل عموم علمه تعالى بالاشياء
ولعله الدال عليه كان اكثر مقدمات الدليل المذكور مستدركا لغوا يكفي ان يقال
لا يمتنع زوال الكذب المقارن للحكم المذكور وهو بعلمه تعالى جميع الاشياء على
ما هو به وان لم يعتبر عموم علمه تع في الدليل اصلا كان قوله فانه يمكن ان يعلم
الاشياء في حيز المنع وقد يقال انهم وان ارادوا بالامتناع الامتناع المطلق
الا انه لا يخلو اما يجعلوا مطلق الامتناع متحققا في ضمن الامتناع الغيري او في
ضمن كل منهما بان يتحقق في ضمن الذاتي في صورة النفسي وفي ضمن الغيري
في صورة اللفظي وعلى كل تقدير يرد عليهم الاشكال اما الاول فلانه يستلزم كون الخبر
الكاذب بمعنى النفسي ممكنا لذاته فيلزم امكان النقص وهو محال واما الثاني
فيستلزم ان لا يكون الخبر الكاذب بمعنى اللفظي ممكنا لذاته وهو خلاف مذهبهم
واما الثالث فيستلزم ان يكون الكاذب بمعنى النفسي ممكنا ايضا بيان ذلك
ان امكان الخبر الكاذب اللفظي يستلزم امكان الخبر الكاذب النفسي لان من
يلفظ بالخبر اللفظي قاصدا افادة معناه والمراد بامكان الخبر اللفظي عندهم لا بد
يتعقل مدلول اللفظ اولا ثم يقصد افادته للمخاطب ثانيا وليس المراد بالخبر النفسي
الا هذا المدلول المعقول اولا والمقصود افادته ثانيا ولا شبهة ان امكان الخبر
اللفظي يستلزم امكان ذلك المدلول المعقول القائم بنفس المتكلم فاذا امكن الكاذب
اللفظي امكن الكاذب النفسي ولا يتوهم ان الممكن عندهم الخبر الكاذب اللفظي من
حيث هو لا الكاذب من حيث يقصد به معناه لانه ليس علمنا بامكان الخبر الكاذب
من جهة انه قادر على جميع الممكنات التي من جملتها ذلك الخبر ولا شبهة ان العلم
الحاصل بدخلية ذلك اللفظ الكاذب من جملة الممكنات ايضا فيكون قادرا عليه
وممكنا ارادته وليس الكلام في قصد افادة معناه الا امكان ارادة خلق العلم

بمعناه

بمعناه بدخلية اللفظ العادية واعترض على الدليل ايضا بانه يقتضي ان يمتنع الخبر
الصادق ايضا بانه لو اتصف به لكان صدقه قديما ممتنع الزوال وهو يستلزم امتناع
كذبه والحال ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه لا على ما هو به واجيب بان الكلام
في الصدق والكذب النفسيين لا اللفظيين وان المعلوم لنا ان من علم شيئا
يتعذر عليه ان يحكم بخلاف ما يعلمه ولا يخفى عليك ان الخبر الكاذب والصادق
لا فرق بينهما في الامكان والامتناع ان اريد بالعلم في قوله فان من علم شيئا العلم
بموضوع الخبر وان كان ذلك بمجرد التصور الخالي عن مقارنة الحكم عليه بشيء وان
اريد به العلم المقارن للحكم المطابق للواقع او غير المطابق فلا فرق بينهما ايضا كما هو
ظاهر مما اسلفناه فتذكر والوجه الثالث من الدليل وعليه الاعتماد لصحته
ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا خبر النبي عليه السلام بكونه
صادقا في كلامه كله وذلك مما علم من الدين ضرورة ولا حاجة بنا الى بيان
سنده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر من الانبياء كونه تع
صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قلت المدعى امتناع الكذب والدليل السمعي
لا يفيد الا عدم وقوع الكذب منه فان كون جميع اخباره صادقا في قوة قولنا
لا شيء من اخباره كاذبا وهو لا يقتضي ان يمتنع كذب جميع اخباره قلت المراد
انه صادق في جميع اخباره التي يمكن ان يصدق عليه مفهوم خبره امكانا بمعنى سلب
مطلق الامتناع وصدق جميع الاخبار بهذا المعنى من ضرورات الدين ولا شك
ان الخبر الكاذب لو كان ممكنا فرد الخبره الممكنة بهذا المعنى لم يصح كون جميع اخباره
صادقا **المطلب الثاني في رؤيته تعالى** وفيه ثلثة مقامات
المقام الاول في صحتها فان قيل انما تعرضوا لبيان امكانها مع ان التعرض لوقوعها
وذكر ادلته يكفي في معرفته قلت ادلة الوقوع ليست الا نقلية وهي تفيد اليقين
في كل الشرعيات المفتقرة بانها امور يجزم العقل بامكانها ولا طريق له الى ادراك
كل العقليات المفتقرة بالبينة كذلك لو لم يجزم العقل في الاولى بعدم المعارض

[illegible] السمعي [illegible] بعض [illegible]

العقلي الذي هو امتناع المط المانع من افادتها اليقين ولا بجزم في الثانية البتة
لان العقل لو لم يجزم بالامكان والامتناع فربما لا يجزم بعدم معارض العقلي
للدليل النقلي فلا يفيد الدليل النقلي في كلها اليقين ح بخلاف الاولى ولو لم
يبين الامكان لم يجزم العقل بعدم المعارض العقلي للنقلي فلا يفيد الدليل النقلي
لنا جزما يقينيا فافادة الادلة النقلية الجزم اليقيني الذي هو المط في هذا
الباب موقوف على بيان صحة الرؤية على ما ذكرنا ينبغي ان يذكر ادلة الامكان
ثم ادلة الوقوع النقلية لان ادلة الوقوع انما تفيد اليقين بسبب الجزم بالامكان
وقولهم ان المعتمد في اثبات الامكان اجماع الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع
الرؤية المستلزم لصحتها محل بحث فانه مخالف لما حققنا وحققه الفاضل
الشريف في آخر الموقف الاول من كون الادلة النقلية مفيدة لليقين في
الشرعيات وغير مفيدة له في العقليات فان قلت ما ذكرته يقتضي ايضا ان
يترك الدليل النقلي على الامكان اذ افادة النقلي لليقين انما هي في الشرعيات
المفسرة بما ذكر وامكان رؤيته بدون ملاحظة الدليل العقلي عليه مما لا يتصور ان
يجزم به مجرد العقل فيكون الدليل النقلي عليه بدون تلك الملاحظة في حكم الدليل
النقلي على العقليات التي لا يجزم مجرد العقل بامكانها في احتمال المعارض العقلي
فكما لا يفيد النقلي اليقين في تلك كذلك لا يفيد فيها قلت احدى مقدمتي الدليل
النقلي المذكور من الشرعيات المذكورة فيكون النقل فيها مفيدا لليقين والاخرى
عقلية يستدل عليها بالدليل العقلي البرهاني فيكون ايضا يقينية فلا يتصور
فيه احتمال معارض عقلي وما ذكر من المعارض العقلي ليس جاريا في جميع العقليات
بل في بعضها ولذلك قلنا ربما يجزم بعدم المعارض العقلي ولم نقل لم يجزم بدون
كلمة ربما الدالة على البعضية وهو الموافق لما ذكر في شرح المواقف فتامل ويتجه
عليك هو الحق في هذا المقام وبما ذكرنا ظهر ان ما ذكر في شرح المقاصد من ان
القول بان الاصل في الشيء موجبا فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد عنه

الضرورة

الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان انما يحسن في مقام النظر
والاستدلال دون مقام المناظرة والاحتجاج ليس بصحيح على الاطلاق لانه يشعر بان هذا المقام
لو كان مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج كان ذلك القول حسنا وليس
كذلك فان هذا المقام لو كان مقام النظر والاستدلال لكان مقام الاستدلال بالبرهان
اذ المسئلة من المطالب العلمية التي يطلب فيها العلم لتحصيل اليقين بها لا مقام الاستدلال
بغير البرهان المفيد للظن ولا شك ان ما ذكره ذلك القائل لا يفيد الجزم بالامكان الذي
يتوقف عليه الاستدلال بالادلة النقلية الدالة على الوقوع هذا الكلام وقع في البين فلنرجع
الى المقصود فنقول اختلف ارباب الملل والنحل في هذه المسئلة فمنع جميع الفرق صحة الرؤية
المنزهة عن الكيف الا الاشاعرة فعلى هذا لا اشكال في مخالفة الفلاسفة والمعتزلة لهم
في امتناع رؤيته تعالى الا انهم يوافقونهم في تنزهه عن الكيف فاذا خالفوهم في امكان الرؤ
ية المنزهة عن الكيف لا بد ان ينفوا في صحة رؤيته المنزهة عن الكيف واما المشبهة
والكرامية وان خالفوهم في المسئلة المذكورة لكنهم لم يوافقوهم في تنزه الباري عن
الكيف فلذلك لم يخالفوهم في صحة رؤيته مع شرائطها فخالفوهم في تلك المسئلة ثم ان المثبتين
القائلين بصحة رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة عقلا اختلفوا في جوازها في الدنيا سمعا
فمنهم من قال به ومنهم من نفاه ولا يخفى عليك ان الدليل النقلي الذي يستدل به
على الجواز يدل بعينه على الجواز في الدنيا ثم اختلفوا في جوازها في المنام فقيل لا وقيل
نعم قال الفاضل الشريف في شرح المواقف الحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان
لم يكن رؤية حقيقية يعني ان الرؤية حقيقة هي العلم بالمبصر والنوم ضد العلم
والادراك فلا يتصور ان يجامع معه فلا يكون الرؤية الجامعة مع النوم رؤية باتفاق
العقلاء بل مشابهة لها ولا بد قبل الخوض في البرهان من تحرير محل النزاع فنقول
لا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا في ارتسام صورة من المرئي
في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي او حالة ادراكية مستلزمة لذلك
انما النزاع انا اذا ابصرنا الشمس مثلا ثم اغمضنا العين نجد في الاول حالة زائدة على

علم الثاني وكذا اذا علمنا شيئا علما جليا ثم ابصرناه نجد في الثاني امرا زايدا على الاول
وهو الذي نسميه بالرؤية ولا يتعلق في عادته تعالى في هذه الدار الا بما هو في جهة و
مقابلة فتلك هذه الحالة الادراكية هل يصح ان لا يكون مقارنا للمقابلة والجهة وان
يتعلق به تعالى قالت الفلاسفة هذه الحالة الزائدة المسماة بالرؤية عائدة الى تاثر
الحدقة لا الى الادراك في العلم واستدلوا على ذلك بوجوه ثلثة الاول ان من نظر الى
الشمس مستقبلا ثم غمض عينيه فانه يبقى قرص الشمس حاضرا عنده بحيث لا يقدر
على دفعه عنه وليس ذلك الا لان الحاسة قد تاثرت عن صورة القرص فبقيت
فيها والثاني انا اذا نظرنا الى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حولنا العين الى شيء
ابيض فانا نرى لونا ممتزجا من البياض والخضرة وما ذلك الا لان الحدقة تاثرت
من الخضرة وبقيت صورتها فيها والثالث ان الشعاع القوي يؤثر في الباصرة
وكذا البياض القوي ويقهرها بحيث لو نظر شخص بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف
وبياض ضعيف لم يرهما وليس ذلك الا لتاثر الحاسة والجواب انها انما تدل على ان فيما
ذكر من الصور تاثر الحاسة ولا يدل على ان الامر الزائد الذي هو الرؤية نفس
التاثر كما هو مطلوبهم ولا على انه مشروط بذلك التاثر ونقول انا لا نسلم ان صورة
المرئي باقية في حالتي التغميض والتحويل في الحدقة والرطوبة الجليدية بل انما
تبقى في الخيال بل نقول ان المتحقق في الحالتين المذكورتين مجرد الحالة الانكشا
فية المخصوصة من غير بقاء صورة حاصلة قبلهما وهذه الحالة الانكشافية بمحض
خلق الله تعالى بلا مدخلية شيء فيها بحسب العقل مناسب لهذه الحالة مما يكون
بحسبها مترتبة عليه ترتبا عقليا فلا يدل حصولها على تاثر الحاسة اصلا وكذا
نقول ان الرؤية بمحض خلق الله تعالى من غير مدخلية الغير فيها فعدم الرؤية في صورة
قهر الشعاع والبياض لا يدل على انه لتاثر الحاسة بل ذلك لعدم ارادة الرؤية
فلا يدل ما ذكره على تاثر الحاسة في هذه الصورة ايضا فان قيل ما ذكر صور جزئية
فلا تدل رجوع الرؤية فيها الى التاثر على رجوعها اليه في جميع الصور لجواز ان يكون

افوله الرؤية مختلفة بالحقيقة ويكون اشتراكها فيها اشتراك العرض العام والجنس فلا يثبت
بما ذكروا مطلوبهم الذي هو الرجوع الى التاثر في جميع الصور قلنا البديهة لا تفرق
بين افراد الرؤية فيما يرجع اليه من التاثر والانكشاف التام فاذا ثبت الرجوع
لامر ما في بعض الصور ثبت في الكل بناء على تلك البديهة وح يكون ما ذكرت
من الاحتمال راجعا الى احتمال كون افراد التاثر او ذلك الانكشاف التام مختلفا
بالحقيقة وقالت الاشاعرة تلك الحالة الزائدة حالة انكشافية غير عائدة الى تاثر
الحاسة ولا هي مشروطة به ولا بما يلزم ذلك التاثر والمقابلة والجهة ويصح
ان يتعلق به تعالى ويكون لها ستانسبة مخصوصة اليه تعالى فيحصل ذلك الانكشاف
التام المسمى بالرؤية كما ينكشف القمر ليلة البدر كما روي عن رسول الله واستدلوا
على ذلك بالدليل النقلي والعقلي اما النقلي وهو الذي عول عليه ابو منصور ما
تريدي والعمدة فيه قوله تعالى حكاية عن موسى عم رب ارني انظر اليك قال
لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من
وجهين الاول ان موسى عم طلب الرؤية بالنص والاجماع والتواتر وتسليم
الخصم ولو لم يكن الرؤية ممكنة لكان طلبه لها اما الجهل بامتناعها او كان عالما به
لكن طلبها وكلاهما فاسد اما الاول فلان الجاهل بالجور وما لا يجوز عليه لا يصلح ان يكون
نبيا فضلا عن ان يكون نبيا كليما موصوفا بذلك في كتابه تعالى اذ حكمة الارسال ليست
الا دعوة الخلق الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة واما الثاني فلان طلب المحال
عبث لا يقع من العاقل هكذا قرر في شرح المقاصد واقول ان الاجماع وتسليم الخصم
ليس على انه طلب نفس حقيقة الرؤية فان المعتزلة خالفوا في ذلك فقال بعضهم انه
طلب العلم الضروري وبعضهم انه طلب علما وبعضهم على ان نفسه لم يطلب الرؤية
بل ذلك من لسان قومه ولعل مراده بتسليم الخصم تسليم بعضه وهو الذي يقول
انه لم يعلم استحالة رؤيته وذلك لا يقتضي نبوته على ما ينبغي واما دعوى الاجماع فلا شك
في بطلانها لظهور مخالفة مشايخ المعتزلة ودعوى اجماع من قبلهم غير مسلمة

عندهم والوجه الثاني ان تعلق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن والمعلق على الممكن
ممكن والا لامكن صدق الملزوم بدون اللازم واقول قد سبق ان هذه المسئلة من المسائل
العلمية التي يطلب فيها العلم لتحصيل اليقين بها وان المقصود بهذا الدليل افادة اليقين
ولا شبهة في انه ما دام احتمال المعارض العقلي قائما لا يتصور الجزم ولا شبهة
ان المعارض العقلي ليس تماما منحصرا في الامتناع بل كون طلب الرؤية المعلوم امتناعها
عبثا معارض عقلي لطلب النبي رؤيته تعالى اذا مهد هذا فنقول ان عدم امتناع الرؤية
لم يعلم بعد بل انما يعلم بهذا الدليل الذي هو العمدة بين الادلة وح يجوز عند العقل
ان يكون الرؤية ممتنعة ويكون طلبها طلبا للمحال الذي هو العبث الصادر عن الانبياء
ولا شبهة انه مما يعارض احدى مقدمتي الدليل وهي ان النبي عم طلب الرؤية وما
دام هذا الاحتمال باقيا لا يفيد الدليل النقلي على هذه المقدمة اليقين الذي هو المطلوب
ولا فرق بين هذا المعارض والمعارض الذي هو الامتناع فعدم جعل دليل الوقوع
قاطعا لهذا الاحتمال وحكمهم بان الدليل الدال على الوقوع لا يفيد اليقين ما لم يعلم
امكانه بالعقل وجعلهم ذلك الدليل قاطعا لذلك الاحتمال ومفيدا لليقين بدون
ان يعلم عدم ذلك المعارض بالعقل تحكم محض ومما يدل عليه كلام الفاضل الشريف
في شرح المواقف في آخر الموقف الاول من انحصار المعارض العقلي في الشرعيات
في الامتناع محل بحث لما ذكرنا من المثال فيتقرر هذا وعندك فيما سبق من انه
سيجيء عليك ما هو الحق في هذا المقام ويرد على المقدمة القائلة في الوجه الثاني من
ان المعلق على الممكن ممكن منع ظاهر اذ الممكن ربما يستلزم المحال وان كان ذلك
بحسب الغير لا بحسب ذاته فان عدم المعلول الاول يستلزم عدم الواجب
لان عدم المعلول لا يكون الا بعدم علته ففي مثل هذه الصورة لا يلزم من تعليق
اللازم على الملزوم الممكن امكان صدق الملزوم بدون اللازم لان الملزوم ليس هو
الممكن من حيث هو ذاته بل هو من حيث هو ماخوذ مع الغير وهو من هذه الحيثية
ممتنع فان عدم المعلول الاول اذا اعتبر في نفسه ممكن ولا يستلزم عدم الواجب

من

من هذه الحيثية وان اعتبر من حيث ان وجوده واجب بالعلة فعدمه ممتنع بها
ومستلزم لعدمها ولكن ليس عدمه ممكنا بالذات من هذه الحيثية حتى يلزم امكان
لازمه وامكان صدق الملزوم بدون اللازم على تقدير كون اللازم محالا اذ لا يلزم
من امكان العدم نظرا الى ذاته امكان العدم الممتنع بالغير ابدا بالنظر اليه ولا يلزم
من ذلك كونه واجبا لذاته وانما يلزم ان لو امتنع نسبة العدم اليه لذاته فاذا كان
المعلق عليه ههنا استقرار الجبل من حيث هو يلزم من امكانه امكان المعلق اما اذا
كان الاستقرار مع ملاحظة الغير التي يمتنع الاستقرار عنده فلا يلزم من امكانه امكان
الرؤية فللمعتزلة ان يقولوا ان المعلق عليه استقرار الجبل عقيب النظر اي استقرار الجبل
مع كون الجبل مقيدا بالحركة فيه فان استقرار الجبل وان كان ممكنا في نفسه عقيب النظر
الا انه بحسب تقييده بما ينافيه من الحركة ممتنع بالغير في ذلك الوقت فجاز ان يستلزم
المحال وتعلق عليه الرؤية من تلك الحيثية وح لا يرد ان يقال ان استقرار الجبل
ممكن في نفسه في جميع الاوقات بدلا من الحركة فان قيل الظاهر انه علق على
استقرار الجبل من حيث هو وان كان ذلك في الاستقبال وكونه ممتنعا بالغير في
ذلك الوقت من جهة تقييده بالحركة فيه لا يستلزم ان يوخذ المعلق عليه بتلك
الجهة ولا ينافي ان يكون الظاهر ما ذكرنا قلنا التبادر لا يدفع احتمال الغير المنافي
لليقين واي كان ذلك كاحتمال احتمالا مرجوحا فان قلت ان التبادر يجب
ان يصار عليه الى ان يدل الدليل على خلافه فيما خطته ما ذكر مفيدا لليقين قلت نح
نمنع التبادر من اللفظ الملقى الى موسى حين الخطاب اليه اذ يحتمل ان يكون حين
القائه اليه قرينة حالية او مقالية دالة على التعليق باستقرار الجبل المقيد بالحركة
ولا يكون تلك القراين منقولة الينا ومجملات كتاب الله من هذا القبيل
والا يلزم ان لا يكون كلامه المشتمل على ذلك غير بليغ لعدم كونه متضح الدلالة
على المعنى المراد واجاب المعتزلة عن وجهي الدليل اما عن الاول فمن وجوه الاول
انه يجوز ان يراد بالرؤية العلم الضروري اطلاقا للملزوم على اللازم وهو مجاز شايع

سيما راى بمعنى علم ورأى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل
ابي الهذيل العلاف وتبعه الجبائي واكثر البصريين واجيب عنه بان الرؤية لو كانت
بمعنى العلم فكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم
الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد جدا واقول لا نسلم كون الرؤية بمعنى
العلم مستلزما لكون النظر المترتب عليه بمعنى العلم لم لا يجوز ان يكون بمعنى التوجه
فان التوجه لازم للنظر بمعنى تقليب الحدقة فيكون هذا ايضا مجازا ويكون ذلك
المجاز قرينة وان العلم الضروري بمثل تلك الذات الذي هو الانكشاف التام
المستلزم لاتصال النفس اتصالا معنويا مما يستلزم التوجه اليه بالكلية ويحتمل
ان يكون النظر بمعنى العلم ويكون تعديته باعتبار تضمين معنى التوجه ولا بعد
في تعديته فعلا باعتبار التضمين وايضا يجوز ان يكون مجموع النظر المعدى بالى الذي
بمعنى تقليب الحدقة المؤدي الى الرؤية مجازا عن العلم الضروري اللازم لذلك التقليب
كما انه مجاز عن الرؤية عندهم ضرورة ان تقليب الحدقة لا يتصور بالنسبة اليه
وتعديته النظر بالى لا ينافي ان يكون المجموع مجازا عما ذكرنا كما انه لا ينافي ان يكون
مجازا عن الرؤية عندهم وهذا مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى حيث
قيل انه مجاز في معنى تملك مع ان تملك لا يعدى بعلى ولا وجه لان يقال انه مقام البرهان
على امكان الرؤية ان التجويز بين المذكورين خلاف الظاهر بعيد عن دلالة اللفظ
عليهما فلا يصار اليهما الا بدليل ولا دليل عليه لان احتمال امتناع الرؤية المستلزم
لاحتمال المجاز لكونه احتمال كونه قرينة مانعة من الحمل على المعنى الحقيقي للرؤية ينفي
كون الدليل المذكور برهانا وان كانت التأويلات المذكورة بعيدة عن دلالة اللفظ
واحتمالات مرجوحة ويكفي للمعتزلي في جوابه بل الحق منع برهانية الدليل المذكور
وافادته اليقين مستندا باحتمال تلك التأويلات بسبب احتمال امتناع الرؤية
ولا يلزم ادعاء الجزم او الظن بها وقولنا بل الحق ابطال تأويلاتهم التي ذكروها
على طريقة الحكم دون الاحتمال بانها خلاف الظاهر ولا يصار اليها الا بدليل ولا

دليل

دليل عليها اليس مما يفيد مع كثير نفع لانقسام الاحتمالات لها مما يكفي في ابطال لو انهم
الكل قصدوا بها افادة اليقين بالمسائل دون مجرد الظن قال الفاضل الشريف
في شرح المواقف فوجب ان يحمل على الرؤية على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي
الى الرؤية فيكون الطلب للرؤية ايضا واقول ذكر في حواشيه للمطول اعلم ان استعمال
بسط اليد في الجود بالنظر اليه ممن جاز ان يكون له يد سواء وجدت وصحت او شلت
او قطعت او فقدت لنقصان في الخلقة كناية محضة لجواز ارادة المعنى الاصلي
في الجملة وبالنظر الى من تنزه عنه اليد كقوله تعالى بل يداه مبسوطتان مجاز متفرع على
الكناية لامتناع تلك الارادة فقد استعمل بطريق الكناية هناك حتى صار بحيث يفهم
منه الجود من غير ان يتصور يد او بسط ثم استعمل ههنا مجازا في معنى الجود وقس عليه
نظائره في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله ولا ينظر اليهم فان الاستواء على العرش
اي الجلوس عليه فيمن يتصور منه ذلك كناية محضة عن الملك وفيمن لا يجوز عليه
مجاز متفرع عليها وعدم النظر فيمن يجوز منه النظر كناية محضة عن عدم الاعتداد وفيمن
لا يجوز منه كذلك هكذا حقق الكلام في الكشاف فعلى قياس هذا التحقيق يكون
النظر ههنا محمولا على الرؤية على طريق المجاز المتفرع على الكناية كالمجازات المتفرعة
على الكناية مما سبق بعضها بلا فرق وجعله كناية عن الرؤية مناف لما ذكره في
شرح المفتاح ومبني عليه التحقيق المذكور من انه لا بد في الكناية من جواز ارادة
الموضوع له ولا شبهة في انه لا يجوز ارادة تقليب الحدقة في حقه تعالى فضلا عن
ارادته بالفعل كما يدل عليه قوله فوجب ان يكون محمولا على تقليب الحدقة والظاهر
انه جعله من قبيل التمثيل فيكون لفظ النظر مستعملا في معناه كما في سائر التمثيلات
ويرد عليه ان الرؤية لما استعملت بمعنى العلم بناء على هذا التوجيه ايضا كما
في الكشاف انظر اليك اعرفك معرفة اضطرارية كاني انظر اليك فانه يدل على ان
انظر اليك من تتمة الجواب ان النظر محمول على تقليب الحدقة وانه مرتبط بما هو منوي
في الكلام وهو اعرفك معرفة اضطرارية فعلى هذا يكون النظر معدى بالى بلا استبعاد

فتامل واجيب بوجهين آخرين الاول ان ماذكر من التاويل يستلزم ان لايكون موسى
عالما بربه على الضرورة انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما يعلم مع و
بالتطلب ليس كذلك هكذا قال في شرح المواقف وقال في شرح المقاصد كيف وموسى عالم
بربه يسمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه واقول الغايب الغير المعلوم بالضرورى لو كان عالما
بالمخاطبة من يخاطب ينزل منزلة الحاضر المشاهد فيذكر مع الفاظ الخطاب ولذلك
يخاطب اليه من ليس في زرق العياق ولايتجاوز منزلته في العلم عن حضيض البرهان
ومن هذا القبيل مخاطبات الاكثرين في ادعيتهم وما ذكر في شرح المقاصد يسمع كلام الله
ليس بشيء لان سماع كلامه ليس الا سماع الفاظ مخلوقة في الجسم دالة على معان مقصودة
وهو لا يقتضي ان يكون خالق هذه الالفاظ معلوما بالضرورى لسامعها الثاني
انه لو حمل الروية على العلم الضرورى لم يطابق السوال الجواب لان الروية في لن ترانى
محمول على معنى الروية الحقيقي باجماع المعتزلة واقول يريد باجماع المعتزلة اجماع مجتهديهم
فلا يضره مخالفة المقلد من اصحاب الجهل ممن فسرها منهم بالعلم الضرورى كما فسرها صاحب
الكشاف منهم حيث قال لن ترانى اى لن تطيق معرفتي على هذه الطريق انتهى
من وجوه اجوبة المعتزلة ان المراد بالروية روية علم من اعلامه الدال على الساعة
ومعنى انظر اليك انظر الى علمك على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
كما في اسئل القرية اى اهلها وهذا تاويل الكعبى والبغدادى من المعتزلة ويرد
عليه بوجوه الاول انه خلاف الاصل فلا يرتكب الا الدليل وما زعموا من ان الروية
ممتنعة لاحقه عقلا فيكون طلبها عبثا فلا بد من ان يأول بما ذكر كما في ساير المتشا
بهات ليس بشيء يظهر ذلك مما حققنا من ان القايم هناك احتمال المعارض
العقلى المستلزم لاحتمال التاويل لا نفس المعارض العقلى كما زعموا والثاني
ان الجواب اعنى لن ترانى لا يطابق السوال لاجماع المعتزلة على ان المراد بنفي الروية
في الجواب نفي رويته لا نفي علم من اعلامه والثالث انه لو كان المراد في السوال
ماذكروا لكان المراد في الجواب وهو يستلزم كذب الجواب لان تدكك الجبل من

اعظم

اعظم الاعلام واقول اراد[ا]و بالعلم ما يدل على الساعة كما صرح به في شرح المواقف
للسيد ووقع في بعض النسخ شرح المواقف للسيد وهو المواقف لما ذكر في
ابكار الافكار لا يرد ما ذكر عليهم لان دلالة تدكك الجبل على الساعة مم فان كل خارق
العادة لا يدل على الساعة كيف وهو محصور بما يعلمها باخباره تعالى بها بعض عباده بل الدال و
المخلصين ثم اراد[و]ا به العلم الدال على ذاته كما وقع في بعض نسخ شرح المواقف وهو
المواقف لما في نهاية العقول لتوجه ذلك الرد ويمكن ان يقال ان مرادهم بالعلم
الدال على ذاته العلم الذي لا يكون اراءته بمنزلة اراءتها اى العلم الذي يعرفه تعريفا
واضحا جليا كانه اراءة في جلاله مثل ايات القيمة التي يضطر الخلق لمعرفته وتدكك
الجبل ليس من ذلك القبيل قال في شرح المواقف وايضا فان استقرار
مكانه لا يلايم رويتها لان الاية في تدكك الجبل دون استقراره واقول لا يخفى على
من له قلب سليم ان المتبادر من قوله انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى
على ذلك التاويل اذا نظرت الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترى علامة في الجبل
ومن المعلوم انه لا يقتضي ان يكون الاية نفس الاستقرار حتى لا يلايم بل المقتضي فالاولى و
ان يكون العلم في الجبل على تقدير الاستقرار في الملاية حاصلة على ذلك التاويل
ان يقال ان المتبادر في اللغة من التعليق الشرطى هو التعليق والربط في جانبي الوجود
والعدم لا في جانب الوجود فقط كما يدل عليه كلام الفاضل الشريف في شرح المواقف
فيلزم على هذا التاويل ان يكون الشرطية كاذبة لان عدم استقرار الجبل سبب
لروية العلم لا ينافيها الثالث من تلك الوجوه ان موسى لم يسال الروية
لنفسه بل سالها القوم حيث قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فانما اضافت الى نفسه ليمنع عنها فيعلم به قومه انها بالنسبة اليهم ابعد واتم
في الاستحالة ولهذا قال اتهلكنا بما فعل السفهاء وفيه من المبالغة ما ليس في
اضافتها اليهم فهذا ادعى الى قبولهم واشد تاثيرا في عقولهم وانسب بالبلاغة
القرانية ولهذا لم يقل ارهم ينظروا اليهم لان الظاهر المناسب لسوال الجاهل

قومه ان يقول كذلك وبما ذكرنا ظهر الجواب عما وقع في شرح المقاصد وهذا مع
مخالفته الظاهر حيث لم يقل وارهم ينظروا اليك والاولى ما وقع في شرح المواقف
انه خلاف الظاهر فلا بد له من دليل وما ذكروه في الدليل ان المسؤل عنه مستحيل
بدليل اخذ الصاعقة لهم والسوال عن المحال عبث لا يليق بالانبيا وليس بشي لان
اخذ الصاعقة لهم انما كان بسبب تعنتهم والزامهم على موسى وقصد اعجازه بالطلبة
من الايات لا لكون المسؤل عنه محالا وهذا مثل ما انكر قولهم لن نؤمن لك
حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السما بسبب التعنت
وان كانت المسؤل عنه ممكنا وما قالوا ان دليل تأويلهم ان قوله حكاية عن موسى
افتهلكنا بما فعل السفهاء انما يلايم هذا التأويل بين القبح اذ ليس من له ينفعل
السفهاء بمجرد طلب الرؤية بل طلبهم تعنتا وعنادا وقيل هذا التاويل مع كونه خلاف
الظاهر غير مستقيم من وجوه اما اولا فلان القوم الذين طلبها موسى من لسانهم اما ان
يكونوا مومنين بموسى فكفا ان يقول هذا ممتنع فكان يجب عليه ان يعرفهم لتسامحه
حين جرى بهذه المقالة العظيمة على السنتهم ولا يوخر الى ان يسال كما زجرهم حيث
قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة بان قال انكم قوم تجهلون او لا يكونوا مصدقين لم
يصدقوه ايضا في الجواب بلن تراني اخبارا عن الله لان الكفار لم يحضروا وقت
السوال ولم يسمعوا الجواب بل الكافرون هم السبعون فكيف يفيدهم اخباره مع
انكارهم معجزاته الباهرة فاذا لم يكن اخباره مفيدا فعدم افادة اخبارا منه وهي
السبعون المختارون بالطريق الاولى واقول المختار الشق الثاني من الترديد ونقول
لعل البارى الهم موسى انه لما سئل عن الرؤية يترتب عليه تلك الاية العظيمة
الدالة على ذاته وانه يشاهدها بعد ذلك السبعون المختارون ويخبرون بها قومه
فيرمتواترا وانه يجيبه على ذلك التقدير بجواب يسمعه هو والمختارون سماعا من
خوارق العادات لكونه من جميع الجهات وان السبعون يخبرون القوم بذلك الخبر
وكان ذلك بسبب اللطف منهم ان يؤمنوا ويصدقوا اخباره اياهم بعد ذلك

بلن ترانه

لان لتزاحم الادلة وتواردها تاثيرا بليغا في اذعان الحق ولذلك نقل من الانبياء
كثرة المعجزات سيما من نبينا وعدم افادة اخباره اولا انكارهم بالمعجزات السابقة
لا يدل على عدم افادته بعد علمهم بتمكنه لا يتين بسبب الخبر المتواتر لهم فان الانكار
بمعجزة لا يستلزم الانكار بمعجزة اخرى وايضا على تقدير كونهم مؤمنين يجوز ان يوضر الرد
لفايدة ان طريق السوال والجواب اوثق واهدى الى الحق من جهة دلالة على ان بعد ما في ان فيه ح
مرتبة ان يجد سوالها يؤدي الى وقوع ذلك الامر الهايل من تدكدك الجبل وكون سايلها
صعقا وقيل لما سالوا الرؤية وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السوال باخذ
الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى سوال الرؤية واضافتها الى نفسه والرابع من الوجوه
ان موسى علم امتناع رؤيته لكنه سالها لنفسه ليظهر له الدليل السمعي على امتناعها بعد علمه به
بالدليل العقلي ليتقوى يقينه واعتقاده فان كثرة الادلة مما تزيد الاعتقاد سيما اذا كان
من جنسين واجيب عنه تارة بان تفاوت الاعتقاد انما يتصور فيما يقبل احتمال النقيض
كالظن واما فيما لا يقبل من اليقين كما نحن فيه فلا يتصور ذلك وهذا هو الموافق للمشهور
بين الجمهور من ان اليقين لا يقبل الشدة والضعف وانما يكون ذلك في الظن بحسب احتمال
النقيض واما على ما هو المختار عند صاحب المواقف وغيره من اهل التحقيق من انه يقبل
التفاوت لانه من الكيفيات النفسانية التي تقبل الشدة والضعف والقصد بسبب
التفاوت في احتمال النقيض ممنوع فينبغي ان يقال في الجواب تلك الزيادة في الاعتقاد
مما يمكن ان يتحقق على تقدير عدم السوال بما لا يليق به تعالى بان تعرفه تعالى بالدليل السمعي
بدون ذلك السوال فيكون طلبها بالسوال قبيحا من العقلاء خصوصا الانبياء الكاسبين
من تلك الوجوه اذا اخترنا ان موسى لم يعلم امتناع رؤيته وهو لا يقدح بنبوته كان النبوة
لا يتوقف على العلم بجميع العقايد الحقة وجميع ما يجوز وما لا يجوز عليه بل يتوقف على
معرفة الامور التي كان الغرض من البعثة الدعوة اليها وهي وحدانيته وتكليف
عبادته باوامره ونواهيه ليحرصهم على النعم للقيم ولا نم ان امتناع الرؤية من ذلك القبيل
او المختار انه يعلم امتناعها ومع ذلك سال عنها ولا يقدح ذلك بنبوته لفرغانية ان يكون

ذلك السؤال صغيرة وهي لا تمتنع عن الانبياء واقول قد تقدم في اسئلة الاولى انه على تقدير
العلم بامتناعها يكون السؤال عنها عبثا غير صادر عن العقلاء وما ذكروه من الاعراض
من انه على تقدير كونه محرما يكون صغيرة لا يدفع ما ذكرنا اصلا ولا تلايم بينهما قطعا نعم لو
قلنا في الاستدلال انه لو كان موسى عالما بامتناعها يكون السؤال عنها محرما لتوجه
عليه ما ذكروه ويرتبط به واجيب عن اختيار الشق الاول بان فيه التزام ان يكون
النبي المختار بتكليم الله دون احاد المعتزلة ودون من حصل طرفا من علم الكلام
في معرفة الله ومعرفة ما يجوز عليه وما لا يجوز وهي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء
لا يسلكها واحد من العقلاء كيف والامة اجمعوا على ان علم الانبياء بذات الله وصفاته
اكمل من العلم احاد الامة واقول للمعتزلي ان يقول ان اردتم بالالتزام المذكور لزوم
كون النبي المختار ادون من احاد المعتزلة وممن حصل طرفا من الكلام في تلك المسئلة
في جميع الاوقات فظاهر انه لم يلزم مما ذكرنا ذلك الالتزام وان اردتم به التزام
كونه ادون في بعض اوقات نبوته فلا نسلم كونه بدعة شنعاء وما ذكرتم استبعاد وهمي
لا استبعاد عقلي يكون خلافه ما يتعلق به امرا يقينيا غير قابل للمنع في مقام المناظرة
كيف فان العقل يجوز ان يكون شغل النبي باصلاح قوم يكون جبلتهم على العناد ومخا
لفته وايذائه وعدم قبولهم لما يبلغهم من الاحكام وتحمل المشقة في ذلك سيما الواقع
لموسى من قومه مانعا عن التوجه التام الى تحصيل امر لا يكون بعثته لتبليغ ذلك
وكون احاد المعتزلة ازيد منه في ذلك في بعض الاوقات لا يخرج نسبتهم اليه
عن ان يكون نسبة القطرة الى البحر المحيط وما ذكره من ان الامة اجمعت على ان
علم النبي بذاته وصفاته اكمل من علم احاد الامة ان اريد به ان النبي يعلم كل صفة
وان علمه به اكمل من العلم احاد الامة فالمجيب لا يسلم الاجماع على انه يعلم كل صفة بل
نقول لا اجماع على انه يعلم كل صفة بعث لتبليغها وان اريد ان علمه بكل صفة يعلمها
اكمل واشد قوة من علم الاحاد بتلك الصفة فهذا لا يقتضي علم النبي بكل صفة
وبالجملة ما ذكره في هذا الجواب المذكور لا يتم بطريق المناظرة واما الجواب عن الوجه

الثاني

الثاني من الاستدلال فمن وجهين الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل في الزمان
المستقبل بدلالة ان فلا يخلو اما ان يكون الجبل في المستقبل ساكنا او متحركا والاول
يستلزم وقوع الرؤية لوجوب وجود المشروط عند وجود الشرط وهو الاستقرار
والثاني وهو الاستقرار حال الحركة محال قال في نقد المحصل وفيه مواخذة لفظية
لان المشروط لا يجب وجوده عند وجود الشرط فلا يلزم امكان الرؤية مطلقا
بل انما يجب بشرط يتم به علية العلة فالواجب ان يقال يجب وجود المشروط عند
وجود شرط يتم به علية العلة واقول كيف خفي على هذا الفاضل ان المراد بالشرط
ههنا الشرط التعليقي والمقام ينادي به وهو ما يتم به علية العلة الفاعلية وآخر ما
يحصل من اجزاء العلة التامة او ما هو ملزوم له دون الشرط الذي هو من مصطلحات
الحكماء قيل ان الاستقرار المعلق عليه هو الاستقرار من حيث هو دون الاستقرار بقيد
الحركة لانه اضمار في الكلام وتقييد بلا دليل والاستقرار من حيث هو ممكن واقول
ان ارادوا انه اضمار وتقييد بلا دليل في نفس الامر بالنسبة الى المخاطب الذي خوطب
بهذا الكلام وقصد افادته فلا نم ذلك لاحتمال ان يكون حين القائه الى موسى الذي
هو المخاطب قرينة حالية دالة على ذلك الاضمار ولا يكون تلك القرينة منقولة
الينا وهذا الاحتمال مانع من افادة الدليل المذكور اليقين وفي دفع احتمال الاضمار الذي
ينافي اليقين لا بد من قرينة مشاهدة او منقولة دالة على انتفاء الاضمار كما ذكروا في
افادة الدليل النقلي اليقين في الشرعيات ولا نم تحقق تلك القراين فيما ذكرنا
من دفع الاضمار المذكور وتحقق هذا الاحتمال المنافي لليقين يكفي المعتزلي في مقام المناظرة
في دفع استدلال اهل السنة عن انفسهم وان ارادوا انه لا دليل بالنسبة الينا
فهو لا يستلزم ان لا يكون دليل بالنسبة الى المخاطب قالوا سلمنا ان المعلق عليه هو
الاستقرار حال الحركة ولكن لا نسلم انه ممتنع لذاته بل ممكن لذاته اذ يمكن ان يجعل
ذلك الجبل بدل الحركة نعم انه ممتنع بشرط اتصاف الجبل بالحركة وذلك ضروري بشرط
المحمول والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي واقول قد رد في نقد المحصل اعتراضهم

يكذا فاذن الجبل حال ما علق الله الرؤية باستقراره كان متحركا ومعلوم ان استقرار
المتحرك حال كونه متحركا محال فثبت ان الشرط ممتنع فلم يلزم القطع بجواز المشروط فعلى
هذا التقرير يمكن ان يقال لم لا يجوز ان يكون مراد المعتزلي بالامتناع والآمدي له في
قوله ان استقرار الجبل حال الحركة محال وقوله فثبت ان الشرط ممتنع الضرورة بشرط
المحمول وهو معنى الامتناع بالغير وهو الكافي في مطلوبه وهو عدم القطع بجواز المشروط
لان الممتنع بالغير قد يستلزم المحال كما ذكرنا سابقا وزاد الفاضل الشريف في التقرير
فقال فيكون تعليق الرؤية على الاستقرار في حال الحركة تعليقا بالمحال فلا يدل على
امكان المعلق بل على استحالته ولا يخفى عليك ان التعليق بالممتنع سواء اريد بالممتنع
الممتنع بالذات او بالغير لا يدل على امتناع المعلق بالامتناع الذي هو مطلوب
المعتزلة اثباتا ومطلوب الاشاعرة نفيا لان على الممكن ربما يكون ممتنعا لذاته
فاذا علق ذلك الممكن بذلك الممتنع كان المعلق عليه ممتنعا والمعلق ممكنا كقولنا
ان عدم الواجب عدم المعلول الاول هذا واعلم ان اختيار الشق الثاني من الترديد
ومنع الملازمة على ذلك التقدير اعني منع كون المعلق عليه ممتنعا بالذات وتسليم
كونه ممتنعا بالغير وان كان يبطل اعتراض المعتزلة الا انه لا يفيد الاشاعرة بل ينافي
مطلوبهم اعني كون التعليق بالممكن مستلزما لامكان المعلق لان الممكن الممتنع بالغير
ربما يستلزم المحال والثاني من وجهي الجواب ان المقصود من هذا التعليق عدم
وقوع الرؤية لعدم وقوع المعلق عليه وليس بيان امكانها او امتناعها من المقصود
في شيء فلا يلزم امكان المعلق واجيب عنه بان الشيء ربما لا يقصد من الكلام
بالذات ولكن يلزم منه قطعا وههنا كذلك لانه لو فرضنا وقوع الشرط الذي
هو ممكن يقع وجود المشروط فيلزم امكانه ايضا والا فلا معنى للتعليق وايراد
الشرط والمشروط لانه يختلف على تقديري وجود الشرط وعدمه لا يقال
فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول
ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك الربط في جانبي الوجود والعدم

معا لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح قال في المواقف كل
ما ينقلون لك في المقام الثاني مما يدل على وقوع الرؤية دليل على صحتها لما سبق
فلا نطول بها بذكر ما ههنا الكتاب كما فعله جمع من الاصحاب واقول قد سبق ان
افادة الدليل النقلي اليقين انما هو في الشرعيات بعد الامور المجزوم امكانها وامتناعها
الغير المجزوم وقوعها اولا وقوعها فعلى هذا يكون الجزم بالوقوع في الشرعيات واليقين
به بسبب اليقين بالامكان فلا يتصور ان يستدل على الامكان بالوقوع فلا معنى لقول
صاحب المواقف كل ما يدل على الوقوع يدل على الامكان واما الدليل العقلي على الامكان
فالمعتمد فيه مسلك الوجود وهو انا نرى الاعراض والجواهر اما الاول فظاهر لانا نرى
فلانا نرى الطول والعرض في الجسم ولذلك نميز بينهما ونميز الطويل من الاطول وليس الطول
والعرض عرضين قائمين بالجسم او بجزئه لما ثبت عندهم من ان الجسم مركب من الجواهر
الفردة ولو كان قائما به لكان قائما بتلك الجواهر فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال
وان قام بجزئه دون الجسم يلزم ان يكون ذلك الجزء اكثر حجما من اجزاء اخر فيلزم القسمة
وهذا التقدير اولى من تقرير شرح المواقف لانه قال وليسا عرضين قائمين بالجسم فجعل
المدعى نفي قيامهما بالجسم ثم قال في دليله فالطول مثلا ان قام بجزء واحد من الجواهر
الفردة لزم ان يكون الجزء اكثر من جزء آخر ولا يخفى انه لا وجه ان يذكر في دليل نفي القيام
بالجسم ما يدل على نفي القيام بالجزء الواحد الذي لم يجعله مدعى ههنا ولكن ان تكلف
اذ اراد انهما ليسا عرضين قائمين بالجسم او بجزئه ثم نقول قولنا انا نرى الطول والعرض
ولذلك نميز الطويل الخ محل بحث لان مجرد التميز بواسطة الحس لا يدل على ان يكون
محسوسا بتلك الحاسة فانا نميز بين الخشن والاملس بواسطة اللامسة مع ان
الخشونة والملاسة ليستا بمحسوستين عندهم وكذا نميز بين البصير والاعمى مع ان
العمى ليس من المبصرات فيجوز ان يكون تميزنا للطول والعرض بواسطة الباصرة من
قبيل تميز الاعمى والخشونة ولو ادعى الفرق بينهما ليس بمسموع ويرد على قوله وان
قام بالجسم يلزم قيام العرض الواحد بمحلين انه ان اراد به انه يلزم على تقدير قيامه بكل

من المحلين ان يقوم العرض الواحد بمحلين اى بكل من المحلين نمنع الحصر لاحتمال ان
يكون قايما بمجموع الجزئين من حيث هو مجموع وان اراد انها على تقدير قيامها بهما
اعم من ان يكون القيام بكل واحد او بالمجموع يلزم قيام العرض الواحد بمحلين فالملازمة
ممنوعة قد يقال ان العرض المنقسم القايم بالمحل المنقسم لابد ان يكون جزء بحال ما في جزء المحل
فعلى هذا التقدير ان الطول القايم بمجموع الجزئين لابد ان يكون جزئه قايما بجزء المحل الذي
هو الجوهر الفرد فيلزم قيام الطول بالجوهر الفرد لان جزء الطول طول بالضرورة لان ما لايكون
له مساحة لايحصل بانضمامه الى مثله مساحة وكذا ما لايكون في جزئه طول لايحصل بانضمامه
الى مثله طول ونظيره ما قيل في ابطال تركب الجسم من الجواهر الفردة ان ما لايكون له حظ
من المساحة والبعد لايكون بانضمامه الى مثله بعد فلا يتصور حصول البعد الجسمي الذي
لابد منه في الجسم بانضمام جوهر فرد ليس له حظ من البعد الى جوهر آخر مثله وما ذكرنا وان
كان حقا معقولا عند العقول السليمة الا انه ليست للاشاعرة ان يتشبثوا به في دفع
احتمال القيام بالمجموع من حيث هو مجموع لانه مخالف لمقتضى اقوالهم من تركب جسم
ذي بعد من اجزاء خالية عن البعد هذا الكلام وقد فرغ البين فلنرجع الى ما كنا فيه
فنقول فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر والاعراض فهذه الصحة لها
علة مختصة بحال الوجود لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام
والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق
امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا
بلا مرجح وتلك العلة المصححة للرؤية لابد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض لامتناع
تعليل الامر الواحد بالعلل المختلفة التي هي الامور المختصة بالجواهر او الاعراض
وهو غير جايز لما ذكروا في مباحث العلل وتلك العلة المشتركة ولما الوجود او الحدوث
اذ لا ثالث مشتركا بينهما مختصا بحال الوجود قابلا لكونه علة الصحة لكن الحدوث
لا يصلح ان يكون علة لانه عبارة عن الوجود بعد العدم والعدم لا يصلح ان يكون جزء
لعلة الصحة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب

منه فاذا اسقط

منه فاذا اسقط العدم من اعتباره في العلية بقي الوجود وهو مشترك فيكون
العلة مشتركة بينها وبين الواجب وغيره لما ثبت من اشتراك الوجود بين المو
جودات **واقول** قوله وهذه الصحة لها علة مختصة بحال الوجود لتحققها عند
الوجود وعدم تحققها عند العدم يرد عليه ان تخصيص الصحة بحال الوجود يقتضي
ان لا يكفي في صحة الرؤية امكان الوجود وليس كذلك فان امكان عوارض الوجو د
لا يتوقف على الوجود فان امكان اتصاف زيد باللون لا يتوقف على وجود زيد بالفعل
بل على امكانه وانما الموقوف على الوجود نفس الاتصاف باللون وما ذكره من ان الاعراض
والاجسام لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة ان اراد به ان رؤيتها
تستحيل في حالة العدم على ان يكون حالة العدم ظرفا للاستحالة فلا نم ذلك فان استحالة
الرؤية الكائنة في حالة العدم لا يستلزم كون تلك الحالة ظرفا لنفس الاستحالة
وان اراد به انها يستحيل كونها مرئية حالة العدم فهو لا يقتضي ان لا يكون صحة الرؤية
في الجملة متحققة في حالة العدم بمعنى انه لو انظر الى نفس الشيء يجوز ان يرى بان
يتحقق بدل العدم الوجود الموقوف عليه وهذا مثل امكان الوجود فان الشيء يتصف
بامكان الوجود حالة العدم واللازم من ذلك صحة اتصاف الشيء بالوجود المقارن
للعدم فان زمان العدم ظرف لنفس امكان الوجود وهو لا يستلزم ظرفيته لامكان
الوجود المقارن للعدم فكذا ههنا ان حالة العدم ظرف لامكان المرئية وهو لا يستلزم
ظرفيته لامكان المرئية الكائنة في حالة العدم **وقوله** والحدوث لا يصلح للعلية منقوض
بما قالوا ان الحدوث علة الاحتياج الى العلة **وايضا** لم لا يجوز ان يكون الحدوث
شرطا لا علية فاعلية كما يقول بعض المتكلمين ان الحدوث شرط الاحتياج وما ذكره في
ابطال عليته من ان التاثير صفة اثبات فلا يتصف العدم لا يجري في الشرط لانه
ليس مؤثرا **وايضا** لم لا يجوز ان يكون الوجود علة لصحة رؤية الاجسام والاعراض
بشرط قبول البعد والانقسام فلا يلزم صحة رؤية ما لا يتصور فيه البعد وقبول
الانقسام بوجه من الوجوه وايضا لم لا يجوز ان يكون العلة الوجود الممكن او الوجود

تأمل

بشرط الامكان وقيل يلزم مما ذكر ان يصح رؤية الاصوات والروايح وساير مدركات
الحواس الاخر غير الباصرة واجيب عنه بان الشيخ الاشعري يلتزمه ويقول بصحة رؤية
الامور المذكورة لان الرؤية عنده بخلق الله تعالى فينا من غير اشتراط بشي فيجوز ان
يخلقها الله في كل موجود الا ان عادته جرت بخلقها في ما لا يختص ادراكها عادة بساير
الحواس والخصم يشدد عليه النكير ويقول هذا خروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول
هذا استبعاد وهمي ناش عن العادة حيث لم يقع العادة في رؤية مدركات ساير الحواس
فوقع الوهم منه انه يمتنع ان يرى تلك المدركات ولا اعتبار للعادات في الاحكام القاطعة
المطابقة للواقع بل المعتبر فيها العقل السليم من امراض الهوى والنظر الخالص
من شوايب التقليد واعترضوا على الدليل المذكور بوجوه الاول انه لا نسلم
رؤية الجسم والعرض معا بل المرئي هو الاعراض فقط وما ذكر من ان الطول جوهر
ليس كما ينبغي بل مرجعه الى المقدار واقول يمكن ان يحذف رؤية الجسم
من الدليل ويستدل على المطلوب بهكذا انا نرى الاعراض المختلفة من الالوان
والاضواء ولا بد لصحة رؤيتها من علة مشتركة بينها فتلك العلة اما الوجود او الحدوث
او العرضية ولا يجوز ان يكون الحدوث لما ذكرنا ولا العرضية لان معنى العرض الموجود
الحال في المتحيز والحلول في المتحيز هو الاختصاص الناعت والاختصاص من
قبيل الاضافات الغير الموجودة اذ غير الاكوان من الاضافة ليس من الموجودات
فبقي الوجود وليس بين العدم والمعدوم الغير العدم فرق في امتناع الاتصاف بالتاثير
الذي هو صفة اثبات ولا فرق بين ما ذكرنا وبين ما ذكروا في ورود النقض بالوجود الذي
جعلوه علة لصحة الرؤية وابطلوا ما سواه من المحتملات من جهة ان الوجود كما يرد
ما ذكر عدمي لكونه من المعقولات الثانية وقيل في ابطال كون الطول مقدارا
انا لو لاحظنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة
جدا وان لم يخطر ببالنا شيء من الاعراض فعلم انه لا حاجة في الطول الى شيء سوى
الاجزاء فالمرئي هو تلك الاجزاء لا عرض قايم بها وايضا الامتداد الحاصل فيها

بين الاجزاء

بين الاجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذي هو المقدار بها والا لقام المقدار بها وان
كانت متناثرة وهو ضروري البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار
العرضي بالاجزاء فلا يكون الامتداد عرضا قايما بها والا لكان الشيء شرطا لنفسه
فمرجع الطول الى الاجزاء المتألفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الاجزاء المتحيزة
وهو المطلوب واقول قد نعلم انه لا حاجة الى ما ذكره وعليه ايضا انه ان اراد بالاجزاء الاجزاء
التي لا تتجزى فلخصمكم ان يقول ان التركيب منها محال وما حكم به من الطول على تقدير ملاحظة
التألف من تلك الاجزاء انما هو امر غير محقق في نفس الامر يطلق عليه الطول بحسب اللغة
وانما كلامنا في الطول المحقق الذي يوصف به الامور الممتدة في نفس الامر وما ذكرتم
لا ينفي كونه مقدارا وان اراد بالاجزاء غير الاجزاء التي لا تتجزى فلا نم كون المتألف
منها بتلك الطريقة يحكموا عليه بالطول بدون ملاحظة شيء من الاعراض وايضا
ان انتفاء الواسطة في التصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة في الثبوت فانا نعلم
ان النار حارة بالضرورة بدون ملاحظة كونها جسما عنصريا مع ان ثبوت الحرارة
لها بواسطة ثبوتها للجسم العنصري فلا يلزم من حكمنا على المركب من تلك الاجزاء بكونه
طويلا بدون ملاحظة شيء من الاعراض ان لا يحتاج في الطول الى شيء سوى الاجزاء فالاولى
ان يقال فعلم انه لا حاجة في كون الجسم طويلا الى المقدار وح لا يكون الطول مقدارا والا
لاحتاج في الطولية اليه فتامل وقوله والا لقام المقدار الواحد بها وان كانت متناثرة
يرد عليه انه لم لا يجوز ان يقوم المقدار الواحد بتلك الاجزاء ويكون شرط قيامه بها
مجرد التألف دون الامتداد فلا يلزم من كون الامتداد نفس المقدار ان يكون
الشيء شرطا لنفسه ولا يلزم جواز قيام المقدار الواحد بتلك الاجزاء وان كانت
متناثرة اذ المفروض شرطية التأليف الذي لا يوجد في الاجزاء المتناثرة
المتفاصلة بمعنى غير المتصلة ايضا لا حسا وان اراد بالاجزاء المتفاصلة الاجزاء التي
يكون بينها مفاصل وان كان بينها اتصال حسي فلا نسلم امتناع قيام العرض الواحد
الذي هو المقدار بالاجزاء المتناثرة بهذا المعنى ان اراد بالاجزاء غير الاجزاء التي

لا يتجزى اذ المقدار القائم بها ح يكون واحدا بالاجتماع مركبا من المقادير المجتمعة القائمة
بتلك الاجزاء المجتمعة فلا حاجة في قيامه بها الى الامتداد وان ارادوا بها الاجزاء التي لا
يتجزى فللخصم ان يقول الادلة الدالة على الجزء غير تامة فيجوز ان يكون التركب منه محالا
مستلزما للمحال الآخر وايضا ان جوز قيام الامتداد فيما بين الاجزاء والذي جعل شرطا
لقيام المقدار بمجموع الاجزاء المتفاصلة فليجوز قيام المقدار بها ابتداء لانه لا فرق
بينهما بديهة في ذلك وان جعل كافيا مجموع الاجزاء الغير المتفاصلة من غير اشتراط
بشيء فلم لا يجوز ان يكون المقدار كذلك ونقول حكم بان الطويل والعريض متمايز
ان بسبب الرؤية وانه لتميزهما بسبب الرؤية الا تميز ما يتميز به كل منهما بسبب
الرؤية المتعلقة بذلك المميز ولا شبهة ان مرجع التميز ليس الجواهر اذ هي بعينها الجواهر
بعينها مع ثبوت هذا المميز والتميز لنا بواسطة تعلق الرؤية بالمميز فانا لو فرضنا
تألف الاجزاء على وجه تحصيل الطول فقط ثم غيرنا التأليف وجعلنا التأليف
على وجه تحصيل العرض فيهما لا يمكن ان يقال ان المميز بين الطويل والعريض نفس الجواهر
لاتحادهما فيهما بل المميز امر آخر متعلق بتلك الجواهر فيكون رؤية ذلك المميز رؤية
الطول فلا يكون رؤية الجواهر اصلا والثاني من وجوه الاعتراض على الدليل ان الامكان
امر عدمي لما ذكر من الادلة والعدمي لا حاجة له الى علة وقيل في الجواب جدلا
انا نعارضه بالادلة الدالة على كونه وجوديا ولا يخفى عليك ان غير اليقينيات لا يعارض
اليقينيات فان ادلة الوجودية مغالطات بخلاف بعض ادلة العدمية مثل ان الا
مكان لو كان موجودا لتأخر عن وجود موصوفه ضرورة فيلزم ان لا يكون الامكان
سابقا على وجود موصوفه ولا يكون موصوفه متصفا به حال العدم وهذه نتيجة
قاطع بخلاف ادلة الوجودية وذلك معلوم لمن تتبعها وقيل في الجواب تحقيقا
ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج
الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري
ونعلم ايضا ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته واقول

فرق بين

فرق بين احتياج صحة الرؤية الى متعلق الرؤية وبين احتياجها الى العلة المؤثرة
وحكم بان الاول ضروري لا ينافي عدمية المحتاج وان فرض كون الثاني محالا فهذا
صريح في ان الاحتياج الى المتعلق ليس احتياج الاثر الى المؤثر حتى يحكم باستحالته بل هو نوع
آخر من الاحتياج يجامع مع عدمية المحتاج كما يجوز ان يجامع مع وجوديته ولا يخفى على
المنصف ان احتياج الصحة الى متعلق الرؤية ليس الا احتياج الاثر الى المؤثر لو ليس معنى
احتياج الاثر الى المؤثر الا ان المحتاج انما حصل لحصول المحتاج اليه ولذلك استدلوا على
صحة كون العدم اثرا بان عدم المعلول لعدم العلة ولا شبهة ان صحة الرؤية انما تحصل
بسبب ما يمكن ان يتعلق به الرؤية ولا يحتاج الى غيره ولذلك استدلوا على صحة
رؤيته تعالى بمجرد تحقق متعلق الرؤية فيه ولا معنى لنفي الاحتياج الى المؤثر عن العلة
بهذا المعنى وايضا من قال بان العدم لا يكون اثرا بنى ذلك على ان العدم نفي محض لا تميز
فيه وما يكون اثرا لا بد ان يكون متميزا فهذا المبنى يجري في الاحتياج الى سائر العلل ايضا
بان يقال ان ما يكون حصوله بمدخلية الغير فيه لا بد ان يكون متميزا عن الغير وما هو نفي محض
لا تميز فيه فلا يتصور فيه مدخلية الغير فلا يحتاج اليه فالفرق بتسليم استحالة كون العدم
اثرا بناء على ذلك المبنى دون الاحتياج بطريق آخر مشكل فالاولى في الجواب
ان يمنع المقدمة القائلة ان العدمي لا حاجة له الى العلة قوله لان المعدوم لا يصح رؤيته
قطعا يرد عليه انكم قلتم ان الرؤية حالة انكشافية وان الزيادة الحاصلة في
رؤية الشمس على العلم الحاصل حين التغميض راجعة الى العلم وهي ليست تأثر الحاسة
ولا مشروطا به ولا مستلزما له ولا حاجة فيها الى المقابلة والكون في الجهة وجوزتم
تعلق هذا النوع الاجلى من العلم بابعد وان تنزها عن الجهة والبعد والمقابلة كان ح
فلم لا يجوزون تعلقه بواسطة الحاسة الى المعدوم الجزئي فان مانعية العدم
من تعلق الرؤية بالمعدوم ليس الا لاقتضائها المقابلة والجهة وتأثر الحاسة
فاذا جعلنا حقيقة ما يطلق عليه الرؤية نوعا من العلم الذي لا يقتضي شيئا منها لم
ينقبض العقل عن تجويز تعلق هذا النوع بالمعدوم وليس الحكم بان المعدوم لا يصح

رؤيته الاكمه وهي ما نحس من الالف وما هو العادة من رؤية الموجودات وان الرؤية
لا يكون الا بالمقابلة التي لا يتصور في المعدوم كما ذكروا امثلة في رؤية الروايح وغيرها
مما يدرك بغير البصر والثالث من تلك الوجوه ان صحة رؤية الجوهر ليست واحدة
بالشخص لا مماثلة لصحة رؤية العرض اذ لا يسد كل منهما مسد الاخر والمختلف لا يجوز
تعليلهما بعلتين مختلفتين ولو سلم تماثلهما او اتحادهما في النوع نمنع استحالة
تعليلهما بعلل مختلفة فان الواحد يجوز تعليله بما لما ذكر في مباحث العلل واورد
ان المراد بعلة الصحة كما مر متعلق الرؤية وان المدعى ان متعلق الرؤية ليس خصوصية
واحد من الجوهر والعرض فانا اذا رأينا شبحا من بعيد ربما لا ندرك منه الا هويته
واما ان تلك الهوية اي خصوصية من الخصوصيات فلا ندرك منه اصلا ولقد رأينا
نسيا فانا رأينا رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من الضوء واللون
كما يقوله الفلاسفة من ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهي
مرئية بالعرض والتبعية بل نرى هويته ثم يفصل له جواهر هي اعضاؤه والى اعراض
يقوم بها وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم يكن
قد ابصرنا حين ابصارنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك
بين الخصوصيات بل الامر الذي به الامتياز بينها لما كان الحال كذلك هذا مختار
صاحب المواقف واقول لا يشك عاقل في ان الشبح المرئي انما يرى على امتداد ما من الطول
او العرض وفي جهة من الجهات وفي حيز ما من الاحياز وعلى لون ما من الالوان وان
رؤية الشيء على وجه يحتمل عند العقل ان يكون ذلك المرئي شيئا فاخاليا عن جميع الالوان
وان كان ممكنا عنده لكنه غير واقع بحسب العادة ولا يشك عاقل في ان ما يرى من ذي
الابعاد والجهات والاحياز لا يرى الا مع رؤية امتداده ولا يتعلق به رؤية الا من حيث
انه متحيز في جهة وتحصل بواسطة هذا التعلق العلم بكونه في جهة وحيز فلا يكون متعلق
الرؤية في هذه الصورة مجردا او صادقا على ما يقبل الامتداد والكون في الجهة والالوان
ولا يحتمل العرض لان رؤية الامتداد رؤية الجواهر فلا يدل ما ذكره على ان متعلق الرؤية

مما يتحقق

مما يتحقق في الواجب وان فرض ان الامر الكلي مما يصح ان يتعلق به الرؤية فان الامر
الكلي الذي فرض كونه متعلق الرؤية انما يعم على ما ذكرنا الافراد ذي الابعاد المتحيز الكائن
في جهة المتصف بلون ما وايضا لا يخفى عليك ان صحة الرؤية المتعلقة بالهوية المطلقة
ليست صحة الرؤية المتعلقة بالهوية المخصوصة ولا مستلزمة لها وح لا يفيد ما يستدل
به على الوقوع من قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة اليقين بالمطلوب
اذ المطلوب بذلك الدليل اليقين بوقوع الرؤية المتعلقة بخصوصية ذاته المتميزة
عن ساير الذوات ليحصل البشارة التي سيقت الاية لها فاذا لم يكن الصحة
الاولى مستلزمة للثانية يرد المنع على الصحة الثانية فلا يحصل اليقين الذي
يتوقف على العلم بالامكان من جهة العقل ويرد على ما ذكروا انه لو كان المراد
بالعلة متعلق الرؤية ينبغي ان يقال وتلك العلة اما الوجود المطلق او الحادث
لظهور ان الوجود المشترك ليس متعلق الرؤية اتفاقا اللهم الا ان يقال اراد بالوجود
والحدوث معنى ما يشتق منهما وايضا المعلوم لنا استحالة تعليل الامر الواحد بالعلل
المختلفة المستقلة بالتاثير لا استحالة صحة تعليل الشيء بالعلل المختلفة بمعنى متعلق ذلك
الشيء واستدلالهم بالاستحالة المذكورة على انه لا بد لصحة الرؤية من علة مشتركة لا يلايم
كون المراد بالعلة معنى متعلق الرؤية ولعل صاحب المواقف نسب هذا الاستدلال
الى متاخري الاشاعرة بناء على ما فهموا من كلام الاشعري ولم يرتض في تقرير الاستدلال
الى ما ذكره والوجه الرابع من وجوه الاعتراض انا لا نسلم ان المشترك بين الجوهر والعرض
ليس الا الوجود او الحدوث فان المفهومية والمعلومية والمذكورية والامكان و
ساير الامور العامة امور مشتركة ايضا واقول لا يخفى عليك ان التعرض للمعلومية
والمذكورية وامثالهما مما لا يضر المستدل لعمومهما الواجب فاذا كانت هي
علة الصحة يثبت المدعى ايضا وكذلك لم يتعرض لها في المواقف وان ذكر في
الشرح واجيب عن الاعتراض بان متعلق الرؤية الذي فسر به العلة مما يختص
بالموجود والا لصح رؤية المعدوم والامكان وساير المفهومات العامة لشمولها

للعدم لا يكون متعلق الرؤية واقول لم لا يجوز ان يكون ذلك المتعلق الامكان المقارن
للوجود دون مطلق الامكان الذي يتحقق مع العدم ايضا وكذا نقول في ساير المفهومات وايضا
قد تقدم كلامنا في صحة رؤية المعدوم على مقتضى قواعدهم والخامس انا لا نسلم ان الحدوث
لا يكون علة الصحة لان القيد عدمية فيجوز ان يعلل بالعدمي واجيب بان المراد بالعلة متعلق
الرؤية وهو لا يصح ان يكون عدميا واقول ان اريد ان يكون متعلق الرؤية موجودا ان متعلق
الرؤية موجود خاص جزئي فهو لا يكون مشتركا فلا يلزم صحة رؤية الواجب
وان اريد ان متعلق الرؤية مفهوم الوجود الكلي المشترك بين الواجب وغيره فهو
ايضا عدمي بلا فرق بينه وبين الحدوث فنفي كون الحدوث متعلق الرؤية دون مفهوم
الوجود مع انه لا فرق بينهما في كونه عدميا تحكم محض وقيل لا فرق بين الحدوث والوجود
في انهما امران وجوديان اذ المراد بالحدوث المسبوقية بالعدم لا العدم السابق حتى
يكون عدميا فجعل احدهما متعلق الرؤية دون الآخر تحكم واجيب بان المسبوقية ايضا
امر اعتباري فلا يصح ان يرى والا لم يحتج في حدوث الاجسام الى دليل والوجه السادس
انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الموجودات كيف فان الاشعري جزم بان وجود كل
شيء عين ماهيته وظاهره ينفي الاشتراك اذ لو اشترك الكل في الوجود الذي هو
عين الحقيقة الانسانية مثلا لاشترك الكل في حقيقة واحدة هي تمام ماهيته لكون
الوجود المشترك الذي هو عين تلك الحقيقة عين الحقائق المشتركة فيه لانه وجودها
كما انه وجود تلك الحقيقة وكون اتحاد الشيء بشيء مستلزما لاتحاده بما اتحد به مع هذا
الشيء واجاب عنه الآمدي بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد اشتراك
الوجود معنى لا يرد عليه هذا السؤال وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فالدليل الزامي
ولما لم يكن هذا مرضيا عند صاحب المواقف اجاب عن الاعتراض بان كل لا يشك
عاقل في ان مفهوم الوجود ليس عين المفهوم الانسان بل الشك في ان ذات الانسان
في الخارج عين ذات الوجود وان ما صدق عليه احدهما عين ما صدق عليه
الآخر اولا فالشيخ اراد بالعينية اتحاد ذواتهما في الخارج وان لا يكون لكل منهما

هوية ممتازة في الخارج وقد ذكر الفاضل الشريف في شرح المواقف في اول الامور العامة
ما يتعلق بهذا المقام فارجع اليه والوجه السابع انا لا نسلم انه لو تحقق علة القدر جاز ان
ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا واجيب بان المراد بعلة الصحة متعلق الرؤية
وان متعلقها هو الوجود اعني كون ذا هوية لا خصوصية الهويات والوجودات كما في الشبح
المرئي من بعيد بلا ادراك الخصوصية ولو كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور
هناك اشتراط بشرط ولا تقييد بارتفاع مانع واقول لم لا يجوز ان يكون صحة كون الهوية
المطلقة متعلق الرؤية مشروطا بكونها في ضمن الممكن او الحادث ويكون كونها في ضمن الواجب
مانعا من صحة كونها متعلق الرؤية ولا يتوقف تصور الاشتراط والمانع على كون العلة
بمعنى المؤثر بل يتصور في العلة بمعنى المتعلق ايضا قال الفاضل الشريف في شرح المواقف
ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يخفى على الفطن
المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة
فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان
ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة وضعفا كما لا يخفى
على ذي بصيرة فلا يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما
يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شيء هو هو كذا وفي هذا الترويج تكلفات
آخر يطلعك عليها لو تأملت فالاولى ما قيل ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل
العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر
النقلية وقد مر تحقيقها واقول لعل الفاضل اراد بالتكلفات الاخر ما نبهناك من الايرادات
على هذا الترويج ولا يخفى عليك ان الدليل السمعي الذي ادعى كونه عمدة الادلة مما
لا يفيد اليقين لما مر من كلماتنا المتعلقة به فتبصر قال في شرح المقاصد ونقض
هذا الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض فلا بد من علة مشتركة
ولا مشترك بينهما يصلح للعلية سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب والجواب
انها اعتبارية محض لا تقتضي علة لو ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم

لتحقق الصحة

كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو
امتناع تعلق الرؤية بالمتحقق في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فنقول انه كلام
واقول ان ارادوا بالاعتباري المحض ما يكون بمحض اعتبار المعتبر وفرض الفارض بدون اتصاف
الشيء به في نفس الامر فظاهر ان صحة المخلوقية ليست كذلك وان ارادوا به الاعتباري
المعدوم الذي لا يوصف بالتجدد والحصول بعد ما لم يكن وان اتصف الشيء به في
نفس الامر كما يشعر به قولهم لانها لا تتحقق عند الوجود وتنتفي عن العدم فان التجدد
عندهم في حكم الموجود الحادث في الحصول بعد ما لم يكن ولذلك يحتاج الى العلة فلا نسلم
كون الصحة المذكورة ثابتة في حالة العدم ان اريد بالمخلوقية في حالة العدم
وان اريد مجرد المخلوقية بدون التقييد بها فصحة الرؤية ايضا ثابتة في حالتي العدم
والوجود كما سبق فلا فرق بين الصحتين اصلا على انا نقول احتياج الاتصاف بالامور
الاعتبارية في نفس الامر الى العلة من دون سواء قلنا انها متجددة اولا وما نحن فيه
من ذلك القبيل وما ذكروه في دليل احتياج صحة الرؤية الى العلة من ان الصحة ثابتة
في حالة الوجود دون العدم فلا بد من علة مرجحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح مما يجري
مثله ههنا فان صحة المخلوقية ثابتة للجواهر والاعراض وليست ثابتة للواجب والممتنع
فلا بد من علة مخصصة لها لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا فرق بينهما في ان كلا من
الخلق والرؤية احتياجا الى المتعلق فاحتياج الصحتين الى العلة بمعنى المتعلق امر
ضروري سواء قيل انها اعتباري محض اولا وقوله سلمنا لكن الحدوث ليس بصالح لان
متعلق الرؤية كما يكون موجودا كذلك متعلق الخلق يكون موجودا البتة فالمانع
لعلية الحدوث لصحة الرؤية متحقق لعليته لصحة المخلوقية ايضا بلا فرق بينهما على
انا نقول لان الحصر المستفاد من قوله انما هو امتناع تعلق الرؤية الخ ليس بصحيح لان
تأخر الحدوث عن صحة المخلوقية الذي يدل عليه صحة التفريع في قولنا صح مخلوقيته فحدث
مانع من علية الحدوث لتلك الصحة بل نقول عدم تقدم الحدوث على تلك الصحة وموكذ
مما يدل عليه عدم صحة التفريع في قولنا حدث فصح مخلوقيته مما يمنع من علية الحدوث لها

المقام الثاني

في وقوع الرؤية وما يتعلق به من الادلة وقد استدل
عليه بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج فيه ان النظر قد يطلق بمعنى
الانتظار وتعديته بنفسه قال الله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم بمعنى انتظرونا وقال الله
تعالى ما ينظرون الا صيحة واحدة اى ينتظرون وقد يطلق على التفكر والاعتبار واستعماله
بفي يقال نظرت في الامر الفلاني اى تفكرت واعتبرت وقد يطلق على معنى التعطف
والرأفة وصلته اللام يقال نظر فلان لفلان اى تعطف ورأف به وقد يطلق على
معنى الرؤية وهو يستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه والنظر ههنا
موصول بالى فوجب حمله على الرؤية فان قلت النظر الموصول بالى لا يلزم ان يكون بمعنى
الرؤية حتى يجب ان يحمل ههنا عليها فانه ربما يستعمل بمعنى التوقع والرجاء ويقال انا الى
فلان ناظر ما يصنع بي يريد معنى التوقع والرجاء ومنه قول القائل

واذا نظرت اليك من ملك   والبحر دونك زدتني نعما

فعلى هذا التقدير يكون معنى الآية انهم لا يتوقعون النعمة والكرامة الا من ربهم كما كانوا
في الدنيا لا يخشون ولا يرجون الا اياه ومما يؤيد هذا المعنى ان تقديم المفعول اعني الى
ربها يدل على الاختصاص تحقيقا كما هو الظاهر فاذا حمل على معنى الرؤية يفوت
هذا المعنى لان نظرهم ليس مقصورا عليه في ذلك اليوم بل يرون الخلائق وكون
الرؤية اقرب المعاني المجازية على تقدير كون النظر مجازا فيها كما يدل عليه قول الفاضل
الشريف حيث قال فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة يعارضه تبادر
الاختصاص الحقيقي من تقديم المفعول فلا يتعين الحمل على الرؤية على الحمل على معنى التوقع
قلت ليس تبادر الاختصاص الحقيقي من التقديم مثل تبادر الرؤية من النظر الموصول
بالى فان النظر المستعمل في الرؤية يلحق بالحقائق في الشهرة والتبادر وما ذكرتم من
الاختصاص ليس كذلك ولو سلم ذلك فلا نسلم تبادر عموم الاختصاص بجميع اوقات
ذلك اليوم حتى ساعة كشفه ليحمل النظر على الرؤية وانا اتعجب من صاحب الكشاف
ومتابعيه هواه فانه صرح في مواضع بان ظرف اللغو وان كان حقه ان يؤخر من

من عالم الالاه قد تقدم للاهتمام بشانه ومن جملتها ما ذكره في قوله تعالى لم يكن له كفوا احد
حيث قال قدم الظرف ههنا وان كان حقه التاخر لان الكلام انما سيق لنفي المكافاة
عن ذات الباري تعالى وهذا المعنى مصبه ومركزه هو هذا الظرف فكان لذلك
اهم شيء واعناه واحقه بالتقديم واحراه وجعل الظرف فيما نحن فيه محمولا على الاهتمام
وجعل ذلك مانعا من حمل النظر على الرؤية وان فرض صحة رؤيته وجاعلا حمله على
معنى التوقع مع كونه بعيدا مع انه يمكن ان يقال في تقديره مثل ما يقال في تقديم الظرف
في لم يكن له كفوا احد اذ الكلام سيق ههنا لبشارة المؤمنين بالنظر الى وجهه الكريم وظاهر
ان هذا المعنى مصبه ومركزه هو هذا الظرف فكان اهم شيء واعناه واحقه بالتقديم
واحراه ولا داعي الى ما ذكره ههنا الا قصد مخالفة اهل السنة والمبالغة في ذلك
والتجنب عما قالوا ابلغ ما يمكن واستبدل الله بهذا يا الهداية ونعوذ به من الغباوة
والغواية واعترض على الدليل بوجوه الاول انا لا نسلم ان الى من صلة النظر بل هو
بمعنى عند او واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة
او عند ربها منتظرة نعمه واجيب عنه بان انتظار النعمة غم ومن ثمه قيل الانتظار
موت الاحمر فلا يدل الاية على البشارة مع انها سيقت لها واقول الانتظار
انما يكون غما لو لم يعتقد حصول المطلوب المنتظر او اعتقد حصوله في الزمان
البعيد واما الانتظار المقرون باعتقاد حصول المطلوب عن قريب فلا نسلم
كونه الما وما قيل من ان سبب الغم في الانتظار فوات المطلوب فاذا كان المطلوب
فائتا كما في صورة الانتظار كان الغم حاصلا فمردود لان الغم الحاصل بفوات المطلوب
الذي لم يعلم حصوله ربما يزول ويحصل بدله السرور لو احصل الاعتقاد بحصول
ذلك المطلوب وان لم يكن المطلوب حاصلا بالفعل ايضا وذلك ظاهر لمن حصل له
هذا المعنى وكيف لا فانه لو ابشر زيد بانه يكون سلطانا غدا واعتقده وانتظر له
الغد لتحسب ان زيدا بات لم ولم يغتم بالانتظار الى الغد المقرون بهذا الاعتقاد
ولا يحصل السرور بالتوقع والرجاء المقرون بذلك الاعتقاد وانكاره مخالف

لما تقتضيه

لما تقتضيه الوجدان الصحيح فاذا كان انتظار السلطنة الدنيوية الدنية موجبا
للسرور فانتظار السلطنة الاخروية السنية المقرونة باعتقاد وقوعها بالتيقظ
عن قريب بالطريق الاولى وسيتوضح ما ذكرنا ثم نقول لو قيل لك في مقام البشارة انتظر
انت السلطنة الاتية لك الى الغد هل يمكن ان يرد عليك بهذا الكلام الحزن
ولا يقع بسببه السرور ولحظ من تكلم به في مقام البشارة وما ذكروا من ان الانتظار
اشد من موت الاحمر فالمراد به هو الانتظار الذي لا يتوقع حصول المطلوب فيه
حصولا قريبا وبما ذكرنا ظهر ان ما ذكر في شرح المقاصد من ان سوق الاية لبشارة
المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة
والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موت الاحمر فهو بالغم والحزن
والتعلق وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع بالحصول ليس كما ينبغي وقد
اجيب ايضا بان كون الى بمعنى النعم وان ثبت في اللغة فلا شبهة في بعده وغرابته
واخلاله بالفهم عند تعلق النظر فيه ولذا لم يحمل الاية عليه ائمة التفسير في القرن الاول
والثاني بل اجمعوا على خلافه الثاني من وجوه الاعتراض ان النظر الموصول بالى
قد جاء بمعنى الانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال
كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب
حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن
ياتي بالفلاح اي منتظرات اتيانه بالظفر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجاله
نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج طلوع هلال والجواب
انا لا نسلم ان النظر فيما ذكر من الابيات بمعنى الانتظار ففي الاول بمعنى الرؤية والمعنى
وشعث يرون بلالا كما ترى الظماء الغمام ويشتاقونه ويطلبونه ولا امتناع ان يحمل
النظر المطلق عن الصلة على معنى الرؤية بطريق الحذف والايصال وفي الثاني بمعنى
الرؤية ايضا والمعنى وجوه ترون جهة الله اي العلو فانها في العرف يسمى بجهة الله
او يكون المضاف محذوفا اي يرون اثار الله من الغوث والطعن الصادر منه

من الملايكة التي ارسلها الله لنصرة المومنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية
بكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد يوم
بكرتم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وايل واراد بالرحمن مسيلمة فانهم
يسمونه برحمن اليمامة فالجواب على هذا ان هو ويحتمل ان يكون بمعنى التوجه مجازا او
بمعنى التوقع والرجاء وفي الثالث ايضا بمعنى الروية اي يرون سبحانه ويستعمل
النظر المجرد عن الصلوة بمعنى الروية كما ذكرناه واقول تشبيه روية سبحانه لي الاثر
طلوع هلال العيد لان روية الهلال روية امر خفي وانما تشتهر بها وانما تشبه بها روية
الامور الخفية فلا يحسن في مقام المدح بالجهد وشموله كل الخلايق فالوجه ان يقال
النظر بمعنى التوجه والالتفات او بمعنى التوقع والرجاء قيل ولو سلم مجيئه
مع الى بمعنى الانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية لانها سيقت لبشارة المؤمنين و
والانتظار لا يصلح للبشارة كما يبين واقول قد يبين ما يتعلق بذلك ويمكن ان يقال
ايضا ان استناد الاشياء الى الله فالغم الحاصل عقيب الانتظار رفعله سبحانه فيجوز ان يسند
السرور اليه عقيب الانتظار ايضا وغايته ان يكون ذلك على خرق العادة وانما
تمكن الدار في الاكثر على خرق العادة الجارية في هذه الدار فيجوز ان يقصد بالاخبار
بالانتظار بقرينة المقام تبشير المؤمنين ولا يلزم ان يكون التبشير به موافقا لفعله
العادي وايضا يجوز ان يكون النظر بمعنى الانتظار ولكن يكون الكلام تمثيلا مسوقا لتشبيه
حالهم بحال من يجزم بشي ومعتد به فينتظر في حصوله لاشتراك كل منهما في ان المطلوب
فيهما اعز الاشياء ومطمح النظر ولا شبهة ان الخبر بطلب المجزوم وقوعه كما يدل
عليه المقام مما يدل على سرور وعدم دلالة الانتظار الذي لم يسق الكلام له لا يستلزم
ان لا يدل ما ذكرنا قلت ما ذكرته كلها امور بعيدة لا يصار اليه الا بدليل ظاهر ولا دليل
عليه ههنا على ان القول بان الغم الحاصل عقيب الانتظار من افعال الله فيجوز ان يخلق
السرور عقيبه مبني على ان يكون الغم والسرور من الموجودات وهم لا يقولون به
الثالث ان النظر الموصول بالى حقيقة لتقليب الحدقة لا للروية اذ يقال نظرت

الى الهلال

الى الهلال فارايته ولو كان بمعنى الروية لكان متناقضا ويقال ولم ازل انظر الى
الهلال حتى رايته ولو كان بمعنى الروية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر
الى فلان والروية لا ينظر اليها وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال الله تعالى
وتراهم ينظرون اليك يدل عليه ايضا ان النظر الموصول بالى ربما يوصف باوصاف
لا يتصف بها الروية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة
وهي مثل الرضى والتجبر والذل والخشوع فاذا كان النظر حقيقة في تقليب الحدقة في و
لا يكون حقيقة في الروية والا لزم الاشتراك فيكون استعماله في الروية مستعملا
مجازيا وح نقول هذا المجاز ليس مما يتعين حمل اللفظ عليه لجواز ان يراد ناظرة لا نعم الله
ولو كان اللفظ محتملا لكل منهما فلا بد لترجيح احدهما من مرجح ولا مرجح ههنا بعين المجاز
المذكور واجيب عنه بان النظر الموصول بالى حقيقة في الروية بالنقل الذي مر ذكره
فلا يكون حقيقة في غيرها وما اشتهر به على كونه بمعنى تقليب الحدقة فيمنع كون كله كلام العرب
الموثوق بعربيتهم ولو سلم فيمكن ان يحمل بعضه على حذف المضاف وايضا يمكن
ان يقال انها مجازات عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب على السبب
وكل ذلك ظاهر لمن له ادنى مسكة وعلى تقدير كونه حقيقة في التقليب الذي ليس مراد
في الآية لابد ان يحمل فيها على الروية لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة كنعم الله
ورحمة الله واثار رحمته ولا قرينة ههنا تعين بعضها فوجب المصير الى المجاز المتعين
وايضا تقليب الحدقة بدون الروية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة وتقليب الحدقة
مع الروية يكفيه التجوز فلا ينظم اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل فان تقليب وحده
الحدقة يكون سببا عاديا للروية واطلاق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور
فيحمل الآية على التجوز بلا اضمار شيء واقول كما يتبين من الدليل على كون النظر بمعنى الروية
اي قول الشاعر نظرت اليه من احسن الله وجهه ليس اولى من قوله يكون النظر
بمعنى تقليب الحدقة فانه اجاب عن ذلك الا وانه يحمل النظر فيها على معنى تقليب الحدقة
مجازا كذلك يمكن ان يقال ههنا لم لا يجوز ان يكون معنى النظر الحقيقي تقليب

الحدقة ويستعمل في البيت في معنى الرؤية مجازا فلا يدل البيت على ان معنى النظر
الحقيقي هو الرؤية وقال هذا المجيب بل يجب حمل النظر في قوله تعالى انظر اليك
على تقليب الحدقة المؤدي الى الرؤية فانه يدل على ان النظر المعدى بالى معناه تقليب
الحدقة المؤدي الى الرؤية لا نفس الرؤية والا لم يكن لذلك الاضراب وجه فادعا
كون الرؤية نفس معناه هاهنا مخالف لمختاره هناك وقوله وعلى تقدير كون
النظر حقيقة في التقليب الذي ليس مرادا لوجب حمله في الآية على الرؤية يرد عليه
انا لا نسلم ان معنى تقليب الحدقة ليس مرادا في الآية لم لا يجوز ان يكون محمولا
على تقليب الحدقة المؤدي الى الرؤية كما حمل عليه في قوله تعالى انظر اليك وعدم تصور
تقليب الحدقة بالنسبة اليه لا ينافي ان يحمل اللفظ على ذلك ويحمل الآية على التمثيل
بان يشبه حالهم في مشاهدة جمال الله بحال من يقلب الحدقة نحو المرئي فيراه كما حمل
عليه قوله تعالى انظر اليك وقوله لو جاز على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة يرد عليه ان
اضمار النعم اظهر من اضمار غيرها الذي يناسب هذا المقام لان الكلام سيق لبشارة
المؤمنين في مقابلة بيان سوء حال الكفرة وظاهر ان مشاهدة آثار الله مما يشترك فيه
الكفرة وان النظر الى جنة الله لا يفيد البشارة الا بملاحظة امر زايد على ملاحظة الجنة
وهي ملاحظة ان الجنة منظورة يتوقع ظهور النعم منها واما اضمار النعم لا يحتاج الى ملاحظة
امر زايد على المضمر فيكون اولى من ساير المحتملات فيكون هو المتعين من سايره وبما ذكرنا
من الاحتمالات ظهر ان امثال هذا الدليل من الظواهر لا يفيد اليقين في هذه المسألة
التي هي من المسائل العلمية ولذلك قال صاحب المواقف ولا يخفى عليك ان امثال هذه
الظواهر لا يفيد الا الظنون لتضعيفه وح لا يصلح للتعويل عليها في المسائل العلمية
التي يطلب فيها اليقين وقد يستدل على المطلوب بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون ذكره تعالى في حق الكفار فيكون المؤمنون غير محجوبين عن حجابه فيلزم رؤيتهم
والقول باضمار الثواب قول بلا دليل عليه وهذا الدليل من الطراز الاول فان الحجاب
ربما يستعمل في الحجاب النسبي كالمعنوي في النوع العقلي فلا تعويل على هذا الدليل ايضا

قال في شرح المواقف المعتمد في اثبات الوقوع بل في صحته ايضا اجماع الامة قبل ظهور
المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون الآيتين محمولتين على الظاهر
المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع يفيد اليقين واقول ان ما ذكره في آخر الموقف الاول
يدل على ان الدليل النقلي على وقوع شيء انما يفيد اليقين به لو علم امكانه بمجرد العقل
وما ذكره هاهنا يدل على ان الامكان يستدل عليه بدليل الوقوع من غير توقف على الدليل
العقلي

المقام الثالث

في شبه المنكرين فهي منقسمة الى عقلية و
نقلية اما العقلية فثلث الاولى شبهة الموانع وتقريرها انه لو جازت رؤيته لجازت
في الحالات كلها لان الامكان حكم ثابت اما لذاته او لصفة لازمة فلا يتصور انفكاكه
عنه في شيء من الازمنة وح يلزم جواز رؤيته الآن ولو جازت رؤيته الآن
لرأيناه والتالي باطل بيان الملازمة انه لا بد من حصول الشيء عند اجتماع شرايطه
وللشبهة ان شرايط الرؤية تكون مجتمعة في حقه تعالى على تقدير جواز رؤيته المستلزم
لجواز رؤيته الآن لان شرايط الرؤية على ما ذكره في المواقف في هذا الموضع ثمانية الاول
سلامة الحاسة والثاني كون الشيء جايز الرؤية مع حضوره للحاسة بان يكون
الحاسة متوجهة اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه
الى شيء آخر والثالث مقابلته للباصرة او كونه في حكم المقابلة كما في رؤية الاعراض
فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه
في المرآة والرابع عدم غاية الصغر والخامس عدم غاية اللطافة اي يكون ذا لون
في الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد والسابع عدم غاية القرب
والثامن عدم الحجاب الحايل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع وهو
ان يكون مضيئا بذاته او بغيره ولم يذكره في هذا الموضع لكونه مذكورا في بحث الكيفيات
وانه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة المعتبر في الشرط الثاني ثم لا يعقل من هذه الشرايط
في حقه تعالى الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية وهما حاصلان الآن فوجب حصول
رؤيته والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانها سفسطة فالجواب

ان اراد بقوله لو جازت رؤيته لجازت الآن لو جازت الرؤية لجاز رؤيته الآن
في الآن بان يكون الظرف ظرفا للرؤية دون الجواز فالشرطية ممنوعة لان المطلق هو
جواز الرؤية في الجملة وهو الذي يدعي الخصم سببه لا يستلزم المقيد اعني جواز
الرؤية في هذا الوقت وكون سبب الجواز المذكور هو الذات اولازمها انما يستلزم
امتناع انفكاك هذا الجواز المسبب عن جواز المقيد الذي لم يعلم ثبوته وسبب
ثبوته بعد وان اراد انه لو جازت الرؤية لجازت جوازه في الحال وحاله كان ذلك
جوازه في الجملة بان يكون الظرف ظرف الجواز دون الرؤية فالشرطية مسلمة ولكن لا يفيد
المطلوب لظهور ان جواز الرؤية في الجملة في هذا الوقت لا يستلزم جواز
الرؤية الواقعة في هذا الوقت وايضا ان اراد ان شرايط جواز الرؤية مطلقا
اي سواء كان في الغايب او الشاهد هذه الثمانية فبطلانه ظاهر لان الامور الثمانية
ليست شرطا للغايب برمته وان اراد ان شرايطها في الشاهد هذه الثمانية
فهذا لا يفيد حصر شرايط مطلق الجواز فيها وح يجوز ان يكون للغايب شرط
آخر منتف في هذا الوقت وايضا اعتبر في الشرط الثاني كون الحاسة ملتفتة الى
المرئي وهذا الالتفات هو الشرط الذي عبر بعضهم عنه بالقصد الى الاحساس وجعله
شرطا مستقلا ولا يخفى عليك ان القصد الى الاحساس ليس بلازم في الرؤية
اذ من المعلوم انا لو كنا في بيت مظلم وادخل فيه سراج حال كون عيوننا مفتوحة
نرى الضوء في ذلك البيت سواء قصدنا الاحساس اولا وليس بين الرؤية
وادراكات ساير الحواس فرق في هذا فان الانسان لو اجلست معه سبيد شخص
فهو يدرك ذلك الشخص وحرارته سواء قصد اولا وكذا الحال في ساير ها وليس
لضم الحضور الى الجواز وجعل مجموعهما شرطا ثانيا دون غيره وجه تخصيص فان
قلت حصر سبب الجواز في ذاته وصفته اللازمة واستدل بثبوت احديهما
في الآن على ثبوت الجواز فيه وهذا يدل على انه جعل احديهما علة تامة للجواز
وليس كذلك لان صحة كون الشيء مرئيا للشخص كما يتوقف على ذات المرئي

اوصفته

اوصفته اللازمة كذلك يتوقف على ذات الرائي اوصفته اللازمة ولذلك
يمتنع ان يرى الشيء مع الاعلى ان الرائي معدوما ممتنعا قلت اراد ان سبب الرؤية
الذي من جهة المرئي هو الذات اوالصفة اللازمة ولم يتعرض للسبب الذي من
جهة الرائي من وجوده وامكانه لظهور تحققه الآن واجيب عن الشبهة بان دليلكم
وان دل على وجوب الرؤية عند اجتماع تلك الشرايط لكن عندنا ما ينفيه وهو انا نرى
الجسم الواحد متفاوت المقدار صغرا وكبرا بحسب القرب والبعد وما ذلك
الا من جهة انا نرى بعض اجزائه فقط في صورة بعده مع ان جميع الشرايط حاصل بالنسبة
الى ذلك الجزء الغير المرئي ايضا لا يقال لا نسلم حصول جميع الشرايط الى بالنسبة
جميع اجزاء المرئي المذكور لان طرفي المرئي ابعد بالنسبة الينا من الجزء الوسط لان الخطين
المتوهمين الخارجين من العين المتصلين بطرفي المرئي كساقي مثلث قاعدته سطح
المرئي اطول من خط خارج من العين الى وسطه يقسم المثلث المذكور الى مثلثين قائمي
الزاوية الواقعة عن جنبي الخط القايم لانه وتر لكل واحد من الزاويتين الحادتين وكل
واحد من الخطين المتوهمين المتصلين بطرفي المرئي وتر لزاوية قائمة ووتر القائمة
في المثلث اطول من وتر الحادة لانا نقول تفاوت اجزاء المرئي بالقرب
والبعد عن الرائي لا ينافي تحقق الشرايط بالنسبة الى الجميع وانما يكون كذلك
ان لو كان الجزء الابعد في مرتبة البعد المفرط المنافي للرؤية وليس كذلك فانا لو
فرضنا تفاوت الخطوط المذكورة ذراعا ولا شك ان هذا التفاوت ليس مما يوجب
البعد المفرط والا يلزم ان لا يرى ذلك الجسم اذا حصل بعده عن الرائي ذلك المقدار
والوجدان يكذبه وقال بعض الفضلاء ليس التفاوت المذكور بحسب رؤية
بعض الاجزاء ورؤية كلها بل بحسب ضيق الزاوية وسعتها الحاصلتين في راس
الحدقة بسبب زيادة انفراج الخطين المحيطين بها او عدم زيادته فان القائل
بالانطباع قالوا ان المرئي اذا كان على بعد مفروض من الرائي فان الخطين الخارجين
من البصر الواقعين على طرفي المرئي يحيطان بزاوية عند البصر يرتسم صورة المرئي

فيها فاذا بعد المرئي اكثر مما فرض كانت الزاوية التي بين الخارجين من البصر الواقعين
على طرفي المرئي ح اصغر من الزاوية الاولى كما يشهد به التخيل الصحيح فيرتسم صورة المرئي
في هذه الزاوية الصغرى فيرى اصغر وكلما زاد البعد قل انفراج الخطين فيزداد صغر
الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان لشدة قرب احدهما من الآخر عند الباصرة كانهما
خط واحد فينمحي الزاوية وتبطل الرؤية وكلما قرب المرئي ازداد انفراج الخطين
فيكون الزاوية اكبر فيرى اكبر فيحصل بزيادة الانفراج الى حيث ينمحي الزاوية فيبطل الرؤية
ولا يخفى عليك ان ما ذكره هذا الفاضل مع كونه مبنيا على القول بالانطباع الذي ليس
اظهر الاقوال في الابصار وان القول بخروج الشعاع اظهر مما يرد عليه انه لا شك
ان رؤية المركب والمكشاف الذي هو نفس الرؤية اولا ذهنا لا يتصور بدون
رؤية اجزائه وان كانت رؤية اجمالية فرؤية اما ان يكون رؤية بعضها او كلها
فان كان الاول ثبت مدعانا من عدم وجوب الرؤية عند اجتماع شرايطها وان
كان الثاني فان كانت رؤية الاجزاء على ما هي عليه فلا يتصور التفاوت بديهة سواء
تفاوت صغر الزاوية اولا والا فان كان رؤية كل جزء او بعضه اقل مما هو عليه
يلزم انقسام الجزء وان كان رؤية كل اكبر مما هو عليه بمثله او بازيد يلزم ان لا يرى
الاضعاف ضعفا او ازيد ورؤيته باقل يوجب الانقسام ورؤية بعضه على ما هو
عليه وبعضه اكبر بمثله يستلزم الترجيح بلا مرجح واقول قد سبق ان الاجزاء
الوسطية اقرب من الاجزاء الطرفية فلم لا يجوز ان يرى الاجزاء الوسطية اكبر
بمثلها ويرى الاجزاء الطرفية على ما هي عليه فلا يلزم من كون بعضها مرئيا على ما هو
عليه وبعضها اكبر بمثله الترجيح بلا مرجح فتامل فيه فان قلت كيف يتصور رؤية
الاجزاء التي لا تتجزى من جملة شرايط الرؤية ان لا يكون المرئي في غاية الصغر
قلنا اراد وا بغاية الصغر التي جعلوها مانعة من الرؤية غاية الصغر التي لا يكون
في ضمن الغير الصغير واما ما يكون في ضمن غير الصغير المرئي فرؤيته في الكل المرئي
المرئي ضرورية ولا يلزم من عدم القدرة على تفصيل الاجزاء المرئية ان لا يكون مرئية

كلامه في

كلامه في رؤية الشيخ المرئي من بعيد ثم نقول ان اراد بقوله ان لم يجب
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها انه لو لم يجب الرؤية عند اجتماع الشرايط وجوبا
عقليا لجاز ان لا يرى الجبال الشاهقة على تقدير وجودها مع وجود
شرايط رؤيتها جوازا ذاتيا فالشرطية مسلمة ونمنع بطلان التالي لان رؤية الجبال
الشاهقة مع وجود تلك الشرايط امر عادي كساير العاديات فيجوز خلافه جوازا
ذاتيا وان لم يقع ولم يحتمله ذلك عند العقل وكذا الحال ان اريد جواز نفس وجود الجبال
الشاهقة حال كونها غير مرئية وان اريد الجواز العقلي بمعنى ان العقل لا يجزم بعدم
ثبوت الجبال او بعدم رؤيتها عند تحقق الشرايط فالملازمة ممنوعة وان اراد انه
لو لم يجب الرؤية عند تحقق تلك الشرايط وجوبا عاديا لجاز ان يكون كذلك
فالشرطية مسلمة ونمنع بطلان التالي وسنده ما ذكرنا من رؤية الجسم الكبير من البعيد
صغيرا لعدم رؤية بعض اجزائه فان الشرايط متحققة هناك بدون الرؤية فيجوز ان
لا يرى الجبال الشاهقة على تقدير وجودها وما ذكرتم ليس الا الاستبعاد بمجرده فلا يفيد
وقال في شرح للمواقف ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من
وجوب الرؤية عند اجتماع شرايطها لوجب ان لا يجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل
لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه يجر الى ان يكون هذا الجزم نظريا مع
اتفاق الكل على كونه ضروريا واقول انما تم ما ذكره ان لو كان المراد بقول
الشاك لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها هو التجويز العقلي بمعنى الاحتمال
وهو ممنوع بل الظاهر ان يكون المراد جواز عدم رؤية الجبال الشاهقة مع اجتماع
شرايطها وقوله ولانه يجر الى ان يكون هذا الجزم نظريا يرد عليه ان توقف
الجزم على تلك المسئلة لا يستلزم النظرية فان الحدسيات والقضايا الفطرية
القياس يتوقف على مقدمات مع كونهما ضروريتين وقد اجيب عن الشبهة
بانا سلمنا وجوب الرؤية عند اجتماع الشرايط المذكورة ولكن لا نسلم وجوبها
عند اجتماعها في الغايب لان ما سبق الرؤية في الشاهد والغايب مختلفان

فجاز اختلافهما في اللوازم واقول لا يذهب عليك ان الجزم بان
ماهيتي الرؤية في الغائب والشاهد مختلفتان مشكل على مقتضى مذهب الاشعري
فيها اذ هي حالة ادراكية متعلقة بالهوية المطلقة والمخصوصة عنده فيحتمل ان
يكون التمايز بين افرادها بسبب المتعلقات الخارجة عنها دون ذاتها ومقومها
ولان يكون بسبب ذاتها او مقومها وكذا النطق به فانه لا ترجيح لكون ذلك
التمايز بالذات دون الخارج لا بطريق البداهة ولا بالكسب فالاولى ان يكتفى
في السند بتجويز الاختلاف بدون الحكم به الثانية من تلك الشبه شبهة المقابلة
وهي انا علمنا بالضرورة بالتجربة انه لا بد في الرؤية من المقابلة او ما في حكمها كالمرئي
في المرآة ولا يتصور ذلك في الله تعالى والجواب منع ذلك الاشتراط مطلقا فان
الاشاعرة جوزوا الرؤية بلا مقابلة ولا ما هو في حكمها وقوله للعلم الضروري بالتجربة ليس
بشيء اذ التجربة انما تفيد اللزوم والمقارنة في هذه الدار وهو لا يفيد الشرطية اصلا
وقال في شرح المقاصد والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئي بالمرآة
هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا ما له الصورة كالوجه واقول
قد ذكر في الكتب الحكمية والكلامية ان الانسان لو رأى وجهه في المرآة فليس
ذلك لانطباع صورة في المرآة والا لكانت منطبعة في موضع معين منها ولم
يختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب الا يرى ان الحائط الاخضر لانعكاس
الضوء من الخضرة اليه لزم ذلك اللون موضعا معينا من الجدار ولم يختلف باختلاف
الرائي من مكان الى آخر لكنك ترى صورة الشجر يختلف مكانها في الماء او المرآة
بحسب انتقالك وما ذكروا من ان المرئي في المرآة هو الوجه دون الصورة المنطبعة
مبني على هذا الدليل النافي للانطباع في المرآة الثالثة من الشبه شبهة الا
نطباع وهي انه لا بد في الرؤية من الانطباع وهو لا يتصور فيه تعالى والجواب
مثل ما مر من منع كونه شرط الرؤية ولازمها اما مطلقا او بالنسبة الى الغائب
واما الشبهة السمعية فاربع الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار فان معنى الادراك

بالبصر

بالبصر ليس الا هو الرؤية او هما متلازمان والا لجاز ان يقال ادركته ببصري ولم
اره ورأيته وما ادركته ببصري وهذا النفي عام لجميع الابصار بواسطة اللام الجنسية
في مقام المبالغة وعام لجميع الاوقات اذ نقيضه اعني يدركه الابصار قضية
مطلقة لا تفيد العموم في جميع الاوقات فيكون عاما لجميع الاوقات لان نقيض
المطلقة هو الدائمة ولو ثبت هذه المقدمات يلزم ان لا يرى شيء من الابصار
في شيء من الاوقات وهو المطلوب وايضا انه تعالى نفى ادراك الابصار عنه
تمدحا في اثناء المدائح وما كان نفيه من الصفات مدحا يكون ثبوته نقصا
فيجب تنزه الله عنه فيمتنع ثبوت المرئية تعالى وهو المطلوب واجيب عنه
بوجوه الاول ان الادراك بالبصر ليس الرؤية مطلقة ولا لازما لها بل هو رؤية مخصوصة
على وجه الاحاطة بجوانب المرئي لان الادراك حقيقة في البلوغ والتحرق والوصول
سواء كان في المكان كما في قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون
واما في الزمان كما يقال ادرك قتادة الحسن واما في صفة وحالة كما يقال ادرك
الغلام اي بلغ وادركت الثمرة اي وصلت الى حد النضج ثم نقل الى ابصار الشيء
المتناهي لتوهم معنى التحرق فيه كان البصر قطع المسافة التي بينه وبين الشيء حتى
بلغه ووصل اليه فلذلك تناوله ولم يتناول غيره واما ابصار الشيء الذي لا يكون
في جهة اصلا لا يتحقق فيه معنى البلوغ ليصح اطلاق الادراك عليه ولما كان معنى الادراك
الرؤية المخصوصة نسبتها اليه تعالى يكون نفي الادراك في الآية نفي الرؤية المخصوصة
وهو لا يستلزم نفي الرؤية المطلقة وقوله ولا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر فلا
يجوز ان يقال رأيته وما ادركته ببصري ولا عكسه ليس بشيء لان من قال
ان الادراك اخص من الرؤية كيف يسلم امتناع الاول واقول قوله واما
ابصار الشيء الذي لا يكون في جهة اصلا الخ يرد عليه انه ان اراد انه لا يتحقق فيه معنى
البلوغ في نفس الامر فهو لا ينفي تحقق البلوغ المتوهم فانه يجوز ان يتوهم بين طالب
رؤيته وبينه مسافة يتخيل من بعده عن جنابه ويتخيل قطع تلك المسافة بسبب

مباشرة اسباب الرؤية من العادات اللائقة بجنابه المقرّبة منه وتخيل البلوغ
بعد قطع تلك المسافة بالكلية وتحقق البلوغ المتخيل بهذا الوجه يكفي في اطلاق الادراك
على رؤيته وان اراد انه لا يتحقق فيه البلوغ وان كان ذلك امرا متوهما فلا نم ذلك
على انا نقول يكفي في اطلاق الادراك عليها تحقق معنى البلوغ في بعض افراد
الرؤية واجيب عن الوجه الاول من وجهي الاستدلال بان قوله تعالى لا يدركه الابصار
يحتمل ان يكون رفع الايجاب الكلي بان يلاحظ الايجاب الكلي اولا ثم يقع عليه النفي
وح لا احتجاج لهم علينا فانا قائلون بان الكفار لا يرون ويحتمل ان يكون النفي نفي
الادراك على وجه تغليب الحدقة كما مر فانه المتبادر من اطلاق الادراك بالبصر
لكثرة استعماله فيما يطابق العادة وما ذكرنا انما يحتاج اليه ان لو اريد باللام الاستغراق
والا فيكون القضية سالبة مهملة في قوة الجزئية السالبة بمعنى لا يدركه بعض الابصار
وتخصيص النفي بالبعض يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا
وعلى تقدير تسليم عمومها للاشخاص فلا نسلم عمومها للاوقات لانها سالبة مطلقة
وهي اعم من السالبة الدائمة وما ذكرتم من ان يدركه الابصار موجبة مطلقة فيكون
نقيضها سالبة دائمة ممنوع لجواز ان يكون الامر بالعكس بل نقول ان الظاهر عكسه
لان قوله في مقابلة هذا النفي وهو يدرك الابصار دائمة فافهم واقول قوله يدل
بالمفهوم على الاثبات للبعض محل نظر لان القضية المهملة والقضية الدالة على رفع
الايجاب الكلي ليس مفهومهما الصريح السلب الجزئي والتعرض للنفي عن البعض
وتخصيصه بالبعض بل السلب الجزئي لازم معناهما الصريح المحتمل للسلب الكلي والسلب
من البعض مع الايجاب للبعض فيحيء كون مفهومهما بعينه السلب الجزئي لا لازم
دلالته بطريق المفهوم على ما يدل عليه السلب الجزئي بطريق المفهوم فلا يكون فيما ذكر
حجة لنا انما يكون حجة ان لو كان السلب الجزئي صريح مفهوم القضية والجواب عن
الوجه الثاني للاستدلال انا لا نسلم ان ما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده
نقصانا فان من الصفات الاعتبارية العارضة له تعالى ما يكون بسبب فعله كالمعلومية

لا بسبب

لا بسبب خلق العلم في عالم ذاته تعالى وكونه مرئيا من ذلك القبيل لانه انما يعرض
لا بسبب خلق الرؤية في الرائي وح نقول لم لا يجوز ان يكون كونه مرئيا وخلق
الرؤية في عباده مما يمدح به من جهة افاضته للغير وانه اتصاف بكونه منكشفا ظاهرا
كظهور المحسوسات ويمدح بعدم خلق الرؤية وعدم كونه مرئيا من جهة ان عظمته
وكبريائه بحيث احتجب عن اعين الناس كما كان شان الملوك في الشاهد وقد
قال في شرح المواقف بل ان فيه حجة على صحة الرؤية لانها لو امتنعت لما حصل
المدح بنفيه فان المعدوم لا يرى حيث لا يمكن له ذلك انما المدح به للمتمنع المتعزز
بحجاب الكبرياء كما في الشاهد واقول المدح في التحقيق بنشاء الا
متناع الذي هو التجرد ويدل عليه قوله تعالى وهو اللطيف قال في الكشاف
اي يلطف عن ان يدركه الابصار ولا شبهة ان المعدوم لا يشاركه في ذلك
المنشاء وهذا مثل قوله تعالى لم يلد ولم يولد فان المعدومات وان كانت
مشاركة له في هاتين الصفتين الا انه يمدح به باعتبار منشائهما اعني التجرد
فان المدح بهذا الطريق شايع في مجاري العادات ولم يرد ان سلب الممتنع عنه
تعالى مطلقا مما يمدح به بل اراد سلب الممتنع الذي لا يكون المعدوم وما لا يكون له
شرف ومنزلة في العقول شريكا له فيه ولا شك ان نفي الشريك في الوجوب
ليس مما يشترك فيه شيء وكذا نفي اتخاذ الولد للتجرد ليس فيه اشتراك شيء مما
ليس له شرف الشبهة الثانية انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من
كتابه الا استعظمه وذلك في ثلث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا
لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا
عتوا كبيرا فلو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا عاديا ومستكبرا
رافعا نفسه الى مرتبة لا تليق به بل كان ذلك نازلا منزلة طلب ساير المعجزات
والآية الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة
وانتم تنظرون ولو كانت الرؤية ممكنة لما عاتبهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى

يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم ... الآية

اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى ذلك السؤال
ظلما وجازيهم بـ في الحال باخذ الصاعقة ولو كان الرؤية ممكنة لكان سؤالهم هذا سؤالا
عن معجزة زايدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان الاستعظام انما كان
بسبب انهم سالوا ذلك تعنتا وعنادا لا لطلب الحق ولهذا استعظم انزال
الملائكة في الآية الاولى كما استكبر انزال الكتاب في الآية الثانية مع انهما ممكنان ويحتمل
ان يكون ذلك الاستعظام لطلبهم في الحال ما يليق بهم من رؤيتهم في الدنيا ويحتمل
ان يكون ذلك لكون سؤالهم ناشيا من اعتقادهم بانه يمكن رؤيته بطريق الرؤية
العادية من المقابلة والجهة والشبهة الثالثة من تلك الشبه لن تراني
فان لن للتابيد ولما لم يره موسى ابدا لم يره غيره بالاجماع والجواب انا لا نسلم
ان لن ههنا للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل كما في قوله تعالى لن يتمنوه ابدا
اي لن يتمنوا الموت ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة سلمنا
كونه للتابيد ولكن المراد التابيد العرفي فان لفظ مادام وابدا ربما يستعمل في الاستمرار
زمانا طويلا فكذا لن ويدل عليه الادلة الدالة على وقوع الرؤية والشبهة الرابعة
منها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الاشياء الثلثة ولما لم يره في غيره
اجماعا ولما لم يره مع الوصل لم يره بغيره ايضا اذ لا قايل بالفصل والجواب انه يحتمل
ان يكون المراد التكلم في الدنيا في هذه الثلثة ولو
يجوز ان يقع الرؤية حال التكلم وحيا اذ الوحي
كلام بسرعة وهو لا ينافي الرؤية
فلا دليل فيه على ما ذكرنا
اصلا

قد وقع فراغ بنان البيان واسنان الاقلام عن نظم
ما جمعت من الزوايد ورقم ما سمعت من الفوايد مع توزع البال وتشتت الاحوال
وتفاقم الاهوال وتشايع الافزاع بالغدو والآصال وتزاحم الموانع والعوايق
وتكاثر العوايق والصواعق وتواتر حوادث اورثت الطبع ملالا والخاطر كلالا
لكن الله جلت حكمته قد وفقنا للاتمام وحقق لنا الفوز بهذا المرام ونسال الله
التجاوز عن خطرات الاوهام والعفو عن سقطات الكلام وهفوات الاقلام
وان يجعله خالصا لوجهه الكريم ويقيني مصارع السوء وينجي عن فرطاتي يوم التناد
ولا يفضحني بها على رؤوس الاشهاد ويحلني دار المقامة من فضله بواسع طوله
وسابغ نوله والحمد لله المفضل ذي الانعام والصلوة والسلام على سيدنا
محمد خير الانام وعلى آله المبجلين واصحابه الغر المحجلين
قد وقع الفراغ يوم السبت في اوايل صفر
سنة اربع وتسعين

الحمد لله الذي جعل جنابه [illegible] لا يكون شرعة لكل وارد ولا يطلع على سر حكمه الا
واحد بعد واحد تتلى من اوراق الاطباق آيات توحيده وتحميده وتجلى
من الافاق والانفس شواهد تقدسه وتمجيده تقدست سبحات
جلاله عن سمات الحدوث والزوال وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير
والانتقال سجدت لعز جلاله جباه الاجرام العلوية ونطقت بشكر نواله شفاه
الانوار القدسية والصلاة على رسوله محمد المرسل الى العالمين [illegible] وعلى آله و
صحبه اهل الحمد والصولة وبعد فلما رأيت طلبة زماننا حراصا على تحقيق
الحق راغبين الى تحصيل الصدق مستكشفين عما وراء حجب الاستار
بجودة القريحة مستطلعين طلع مكامن الاسرار بصفاء الروية مستفرغين
مجهودهم لادراك [illegible] ومجتهدين في [illegible] المسائل ليتجلى لهم حقيقة الحال وكانوا
ملتمسين مني ان احرر لهم مباحث الرؤية والكلام [illegible] عن بعض مباحث
مقاصد علم الكلام وانسقها على ابلغ النظام واشير فيه الى غرر فرائد الاعتقاد
[illegible] مسائل [illegible] فاجبت الى [illegible] وقوي اعتقادي على [illegible]
ذلك على الطف [illegible] مشتملة على [illegible] رتبت [illegible] الاذكياء
وفوائد [illegible] الكتب القديمة ومحاسن [illegible] على [illegible]
والخلاف [illegible] التوفيق [illegible] الى سواء الطريق
ثم لما [illegible] بنيانها رأيت ان اطرز عنوانها باسم من [illegible]
وحدس صائب وفضل كامل وعدل شامل واشارة الى [illegible] الامور [illegible]
السياسة الجمهور واستقامة على طريقة اهل السنة والجماعة واقامة مراتب
كل طبقة بمبلغ الصناعة اعني حضرة السلطان الاعظم والخاقان المعظم الاكرم
والبدر التام والبحر الاعظم السلطان ابن السلطان ابن السلطان [illegible]
[illegible] محمد خان بن مراد خان لا زال دولته عالية منار [illegible]
انتشارها منصورة [illegible] محفوفة [illegible] الايام [illegible]

متوجه [illegible] عدالها واعمارها [illegible] مسرة [illegible]
[illegible] على خطئها ان هذه الرسالة [illegible] تمام
[illegible] والخبط [illegible] صرف [illegible]
[illegible] الافكار [illegible] نوائب [illegible]
شوائب العصر [illegible] الافكار والبلابل [illegible] اخذت [illegible]
[illegible] لا يمكن [illegible]
[illegible] العصمة والسلامة [illegible] سبيل الرشاد [illegible]
[illegible] اليوم [illegible] الملك المعبود
[illegible] الرسالة مرتبة على مطالب
[illegible] الرسالة

هذا وقف سلطان الزمان
الغازي سلطان سليم خان
ابن السلطان مصطفى خان
عفي عنهما الرحمن
١٢١٧

صطي/٢٢